This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

BT
590
.P5
P32

Aug. 28, 1881

Kant's Lehre vom idealen Christus.

64796

Ein Vergleich

mit der

Christologie der Kirche.

Von

Dr. Ludwig Paul.

Kiel 1869.

Verlag von Carl Schröder & Comp.

„Selig ist, der sich nicht an mir ärgert."

7992

Dem Andenken

des heimgegangenen Freundes

Johannes Bartelmann,

weiland Director des Gymnasiums zu Kiel.

Vorrede.

In meiner Schrift über „Kant's Lehre vom radikalen Bösen" habe ich die Stellung erörtert, welche die Kantische Religionsphilosophie in der Lehre von der Sünde zur Lehre der Kirche einnimmt. Es kam mir darauf an, das Christenthum von der Seite zu zeigen, wo es auf einer Thatsache, der Sünde des Menschen, ruht. Dabei bemerkte ich, daß eine folgerechte philosophische Ausführung dieser Grundthatsache sich in streng-formeller Consequenz zu einer christlichen Glaubenslehre hinbewegen könne, die dem empirischen Charakter unserer Zeit entsprechend doch mit Nothwendigkeit zeige, daß das Christenthum Anspruch zu machen hat auf einen eigenthümlichen, nur ihm zustehenden Besitz von Wahrheiten, die die Philosophie nicht zu geben, nicht zu

Rd. MVp. 7-9-40

erfinden vermag, sondern deren Gegebenes sie nur herauszufinden und zum freien Verständniß zu bringen hat.

Diese Ausführung, die Dialektik einer Glaubenslehre, wie sie sich von der Anerkennung der Sünde des Menschen aus weiter fortbewegt, gebe ich hier, wenn auch nur in dem Einen Stück, der Soteriologie. Und zwar auch hier wieder so, daß die Entwicklung selbst auf Kantischem Grunde und in Kant's Methode vor sich geht. Wie aber die Frage nach der Sünde bei Kant naturgemäß eine ganze Reihe anderer Ideen von speculativer und praktisch religiöser Tiefe enthielt, so enthält die Frage nach dem Heil wiederum eine ganze Reihe der wichtigsten speculativen und praktisch religiösen Gedanken, z. B. die Betrachtung des Begriffs der Freiheit, des sittlichen Gesetzes, der Verantwortlichkeit und im Zusammenhang damit, der Hölle; die Frage nach dem Zweck der Weltschöpfung, dem Verhältniß eines persönlichen Gottes zur Welt und speciell zum persönlichen Einzelwesen, die Grundbestimmung dieses Wesens und von da aus die begriffliche Zeichnung des Idealmenschen, die Relation dieses Begriffs zur historischen gottmenschlichen Erscheinung ꝛc.

Es ist natürlich und heutzutage unumgänglich, daß hierbei auch die Kritik dieser Historie ins Auge gefaßt wird. Ich habe das gethan sine ira et studio, wie ich's gewohnt

bin; ich habe mich unbefangen und mit voller Freiheit ihren Resultaten, selbst den destruirendsten, angeschlossen; ich habe lieber von diesen aus operiren wollen, selbst auf die Gefahr hin, daß sie theilweise nur vermeintliche seien, als sie ignoriren und damit meine Schrift aus dem Centrum der geistigen Bewegung rücken. Sicher war der Vortheil dabei, daß auch das Minimum, was selbst die am weitesten gehende Kritik noch am Leben Jesu stehen lassen muß, für die dogmatische Betrachtung hinreicht, um die von der Speculation als nothwendig postulirten Requisite an der Erscheinung des Erlösers, auch als geschichtlich gegebene aufzuzeigen. Habe ich damit Etwas beigetragen zum Umbau des theologischen Haushalts, habe ich vielleicht hie und da eine glückliche Zeichnung ausgeführt für das, was an die Stelle bisheriger aber antiquirter Anschauungen treten darf, habe ich damit der Kirche und der Wissenschaft in Etwas genützt, etwa dem und jenem auch in diesen Zeiten der Zerrissenheit und des Zweifels manch' Wort in die Seele geworfen, was seine Kraft und seinen Glauben stärkt, so will ich mich für meine Arbeit reich belohnt halten.

Gewidmet hab' ich diese Schrift Einem, der es erkannt hatte, daß nur der Mensch frei ist, der die reine Wahrheit berührt hat. Wer da aber zu dieser Erkenntniß gekommen,

deß Glaube ſteigt empor, gleich viel in welcher Atmoſphäre, ob bei dunkelm oder heiterm Himmel, und einerlei in welcher Geſtalt, ob in orthodoxer oder in heterodoxer,

Καθαρῶν ψυχῶν ἐστιν ἡ σωτηρία.

Kiel, den 24. Auguſt 1868.

Dr. Ludwig Paul.

Während Kants Lehre von der Sünde im ersten Stück seiner Religionsphilosophie enthalten ist, ist seine Lehre vom idealen Christus enthalten in dem zweiten Stück dieses Buchs. Es trägt zwar dieses Stück nicht diese Ueberschrift, sondern vielmehr die, welche gleich hier folgen wird. Aber das Gebiet, welches Kant hier beschreibt, ist dasselbe, welches man heutzutage mit dem Lehrtropus vom idealen Christus zu umfassen pflegt.

Wir haben also zu beginnen mit dem zweiten Stück:

Vom dem Kampf des guten Princips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen.

Die Behandlung der Sache legt sich auseinander in einer Einleitung, zweien Abschnitten und einer allgemeinen Anmerkung.

In der Einleitung wird nochmals mit kurzen Strichen der Inhalt des ersten Stücks, also die Lehre vom radikalen Bösen resumirt. Doch bietet ihre Recapitulation manche neue und eigenthümliche Wendung; wir müssen ihr also nachgehen.

Kant sagt, unter allen alten Moralisten hätten vornehmlich die Stoiker erkannt, „daß, um ein moralisch guter Mensch zu werden, es nicht genug sei, den Keim des Guten, der in unserer Gattung liegt, sich blos ungehindert entwickeln zu lassen, sondern auch eine in uns befindliche entgegenwirkende Ursache des Bösen zu bekämpfen sei.“ Sie hätten dies durch ihr Loosungswort Tugend, „welches sowohl im Griechischen als im Lateinischen Muth und Tapferkeit bezeichnet und also einen Feind voraussetzt,“ zu erkennen gegeben. Aber, meint Kant, jene wackern Männer hätten doch ihren Feind verkannt, da sie ihn in den natürlichen, blos undisciplinirten Neigungen suchten, anstatt in der Bosheit des menschlichen Herzens. „Sie boten die Weisheit gegen die Thorheit auf, die sich von Neigungen blos unvorsichtig täuschen läßt, anstatt sie wider die Bosheit des menschlichen Herzens aufzurufen.“ Rel. inn. d. Gr. d. menschl. Vern. S. 66 f. Die eigenthümliche Wendung die hier Kant für Recapitulation der Lehre vom radikalen Bösen nimmt, besteht darin, daß er, und zwar bei den Stoikern, einen Beweis dafür sucht, daß es nicht genug sei, „den Keim des Guten, der in unserer Gattung liegt, ungehindert sich entwickeln zu lassen, sondern, daß auch eine in uns befindliche entgegenwirkende Ursache des Bösen zu bekämpfen sei.“ Mit diesen Worten, wenn man sie genau nimmt, wozu man bei so wichtigen Untersuchungen doch wohl berechtigt ist, würde Kant immerhin die Möglichkeit einer Entwickelung des Guten im Menschen aus sich selbst statuiren, wozu er selbst nach seiner früheren Auseinandersetzung über das radikale Böse nicht berechtigt ist. Diese Behauptung des Nichtberechtigtseins brauchen wir hier nicht weiter zu erhärten; wir weisen dafür auf unsere Schrift: „Kants Lehre vom radikalen Bösen,“ besonders auf das Capitel über „die ursprüngliche Anlage zum Guten in der menschlichen Natur.“ Schon daß Kant von einem „Keime des Guten“ redet, ist neu und unmotivirt. Er hat früher wohl von „Anlagen zum Guten“ geredet, aber nicht von einem „Keime des Guten.“ Unter „Anlagen“ eines Wesens verstehen wir nach Kants eigner Definition, „die Bestandstücke, die dazu erforderlich sind .... ein solches Wesen zu sein,“ Relig. S. 30. Ein „Keim“ dagegen ist eine Potenz zur Selbstentwicklung. Kant, der, und zwar mit Recht, die höchste Anlage zum Guten als Empfänglichkeit aussagt, „Empfänglichkeit der Achtung vor dem moralischen Gesetz,“ kann

ſie nicht zugleich als Keim ausſagen. Es iſt die reinliche Auseinanderhaltung dieſer Begriffe für die Lehre vom Heil zu wichtig, als daß wir von dem größten Denker unſeres Volkes die größte Strenge hier zu verlangen nicht berechtigt wären. Mit der „Empfänglichkeit," auch nur mit der Empfänglichkeit der Achtung vor dem moraliſchen Geſetz, iſt für das chriſtliche Heilsprincip ein Anſchluß gegeben; es kann die chriſtliche Grundvorausſetzung in ihrer objectiven, chriſtologiſchen Form, nämlich daß in Chriſtus ein Göttliches geſchichtlich geworden iſt, bewahrt werden. Mit dem „Keim des Guten" aber, der ſich aus ſich ſelbſt entwickelt, iſt das nicht mehr möglich. Denn, wenn man auch das Zugeſtändniß macht, daß „es nicht genug ſei, den Keim des Guten ſich ungehindert entwickeln zu laſſen," ſo iſt das nur die alte gutmüthige pelagianiſche Conceſſion, die von dieſer Seite gern gemacht wird, um den Ruhm und die Stelle der Häreſe wenigſtens zu haben. Dorner, Lehre v. d. Perſ. Chr. I, 71 ff. Aber ſelbſt dieſes Zugeſtändniß iſt unbegründet. Warum ſoll es denn nicht genug ſein, den Keim des Guten ſich ungehindert entwickeln zu laſſen? Wenn er's kann, was hat er dann beſſeres zu thun? Die Sache iſt die, daß er's nicht kann! Daß alſo auch von einem Keime des Guten als Potenz der Selbſtentwicklung eigentlich nicht zu reden iſt, ſondern nur, wie Kant das früher gethan, von einer „Anlage zum Guten," fähig daſſelbe aufzunehmen, wo es ihr thatſächlich geboten wird! Es bleibt eben hier bei Auguſtin's Wort: Mein Gutes iſt Deine Gabe, o Gott, mein Böſes iſt meine Schuld.

Wie ſchon bemerkt, es iſt hier nicht der Platz, dies weiter zu verfolgen, und wir brauchen es um ſo weniger, da Kant ſich gar bald ſelber corrigirt, wenn er, in der Anmerkung S. 66, mit Rückſicht auf die Stoiker ſagt, daß ſie, den Menſchen einen unverdorbenen Willen beilegend, eine falſche Vorausſetzung gemacht hätten: „denn ſo früh wir auch auf unſeren ſittlichen Zuſtand unſere Aufmerkſamkeit richten mögen, ſo finden wir, daß es mit ihm nicht mehr res integra iſt, ſondern wir davon anfangen müſſen, das Böſe, das ſchon Platz genommen hat .... aus ſeinem Beſitze zu vertreiben," d. h. wie Kant ausdrücklich ſagt, das erſte wahre Gute, das der Menſch thun kann, iſt: „vom Böſen auszugehen (es zu vertreiben) welches nicht in den Neigungen, ſondern in der verkehrten Maxime und alſo in der Freiheit ſelbſt zu ſuchen iſt."

Und wie die Speculation dies so formuliren muß, so redet auch Christus wohl von der Nothwendigkeit, daß Aergerniß kommt, ἀνάγκη γάρ ἐστιν ἐλθεῖν τὰ σκάνδαλα, Matth. 18, 7, aber er spricht nirgends von einer Nothwendigkeit, daß das Gute komme. Und das beruht auf der vorhandenen Sünde, der „verkehrten Maxime," aber nicht auf einem vorhandenen Keim des Guten. Wär' ein solcher da, das Gute müßte von selber kommen. Aber in dieser Welt kommt nur das Böse von selber. Das ist der Punkt, den die Philosophen so gern verkennen und wohl auch verschieben, um der Nothwendigkeit einer zu postulirenden Mittheilung des Guten von Oben her und damit zugleich einer Offenbarung zu entgehen, die ihrem autarkischen Bewußtsein unwillkommen ist.

Die Bekenntnißschriften unserer Kirche behaupten sämmtlich, daß Wesen und Macht der Sünde durch philosophisches Raissonement nicht gefunden werde, nur die Schrift gebe genügenden Aufschluß; Form. Conc. de pecc. III, 9: quid et quantum sit hoc ingens haereditarium malum, id nulla humana ratio indagare aut agnoscere potest, sed, ut Smalcaldici articuli loquuntur, ex Scripturae Sacrae patefactione discendum et credendum est. Vergl. artic. Smalc. tertia pars de pecc. 1, 3. Hätte Kant diese Behauptung der Form. Conc. durch Nachweis eines verunglückten philosophischen Versuchs über das Böse mit einem Exempel belegen wollen, so hätte er kein passenderes finden können, als das angeführte, die Stoiker.

Also die Stoiker sollen die Nothwendigkeit eines Kampfes mit dem Bösen erkannt haben! Sehen wir uns einmal das Böse der Stoiker und ihren Kampf an!

Die stoische Philosophie fing an eine Macht zu werden, als die heitere griechische Welt dem praktischen und verstandesmäßigen Selbstbewußtsein der Römer zum Opfer gefallen war, als die hellenische Mannigfaltigkeit gebeugt war unter die fremde Gewalt Einer Herrschaft und die Individualität der Völker wie der Einzelnen dem abstracten Principe Eines Rechtes gehorchen mußte. Für die Einzelnen, sowie für die Völkerindividuen war da die Welt der Wirklichkeit nur noch ein Unglück, eine Last. Die Philosophie ist immer im Zusammenhange mit der Weltvorstellung. Das zeigte sich auch hier.

In solchem Unglück, wo die Verhältnisse den Menschen nirgends zur Ruhe kommen lassen, wird er in sich selbst hineingetrieben. Das war die Weisheit der Stoiker, Isolirung des Subjects von den Verhältnissen; und dieses Theorem, ethisch gewendet, heißt: Freiheit ist in der Gleichgültigkeit, in der vollständigen Gleichgültigkeit des Subjects gegen die Weltobjecte; befriedigt ist nur das Individuum, welches von Nichts berührt wird, frei ist wer apathisch ist. Aus dem Begriff der Freiheit aber wächst überall die Aufgabe des Menschen hervor. Ist Freiheit Gleichgültigkeit, so besteht die Aufgabe des Menschen, d. h. seine Tugend, seine sittlich und gemüthlich richtige Beschaffenheit, darin, diese Gleichgültigkeit zu realisiren. Sie ist alleinige Befriedigung des Subjects, höchste Aufgabe und höchster Genuß. Es ist aber offenbar, daß solches Verschließen des Subjects in sich selbst, solches abstracte Verhalten des Individuums zu sich selbst, etwas rein Negatives ist; von concreter Sittlichkeit in geisterfüllter Wirklichkeit ist da nicht die Rede; und ebenso offenbar ist es, daß einmal was man Tugend nennt, etwas rein Negatives ist, abstracte Freiheitsbethätigung des Selbstbewußtseins, und das andere Mal, was man als Kampf bezeichnet, ein Fernhalten aller concreten Wirklichkeit ist. Das wirkliche Leben ist das Böse, d. h. das Eingehen in die objectiven Verhältnisse ist böse.

Man sieht, wohin der Begriff einer abstracten Freiheit, der Autonomie des Subjects führt, zur reinen Negation und zu einer Bestimmung der Begriffe: gut und böse, die dieser Negation entspricht. Es ist das nicht blos für die Stoiker, es ist für alle Autonomisten Consequenz. Da sie die intacte Freiheit des Subjects statuiren, so können sie das Böse nicht ins Subject verlegen. Sie müssen es also außerhalb des Subjects suchen, d. h. in den realen Lebensverhältnissen. Es ist die Störung des Subjects durch dieselben. Nun ist es aber keineswegs der Begriff des Bösen, den wir unter der Störung des Subjects durch die realen Lebensverhältnisse zu verstehen haben, sondern der des Uebels. Und der Kampf ist gerichtet nicht gegen das Böse, das für den Stoiker, überhaupt für den Autonomisten, gar keine Macht, ja gar nichts Existirendes ist, sondern gegen das Uebel. Das ist die Stärke aller Tugend- und Freiheitshelden. Es ist aber die größte Schwäche; sie machen etwas Secundäres, das Uebel,

zur Hauptsache, und damit machen sie den Kampf gegen das Uebel zur Hauptsache; das ist ihre Tugend und ihr Heldenthum; der Weise im Kampf mit dem Uebel, oder was hier gleichbedeutend ist, mit dem Schicksal, ist ein **spectaculum Deo dignum**, wie Seneca sagt. Dieses **spectaculum** besteht dann darin, daß wenn der Weise das Uebel nicht überwinden kann, er seine Freiheit rettet, indem er vor dem Uebel, d. h. vor dem Schicksal weicht. Zeno, Kleanthes, Cato, Seneca, sie wählen alle einen freiwilligen Tod. Und sie haben Recht auf ihrem Standpunkt. Wenn Uebel gleich Böses ist, so ist es besser, zu scheiden in Verhältnissen, die den Menschen nöthigen würden, dem Uebel, d. h. dem Bösen nachzugeben. Wie sehr die heutige Welt im Heidenthume steckt, beweist das, daß alle diese Anschauungen, der Kampf gegen das Schicksal, der Selbstmord für Bewahrung der Würde ꝛc. als ein Höchstes bei Vielen gelten.

Der Christ kennt keine solchen Verhältnisse, die ihn nöthigten, seine Würde aufzugeben, d. h. dem Bösen nachzugeben. Im Gegentheil, unterliegend dem Schicksal ist er Sieger. Der Apostel spricht: „wir sind stets als ein Fluch aller Welt und ein Fegopfer aller Leute;“ er sagt aber auch: „wenn ich schwach bin, bin ich stark!“ Er kennt die Uebel der Welt bis auf den höchsten Grad: „bis auf diese Stunde leiden wir Hunger und Durst, wir sind nackend und werden geschlagen und haben keine gewisse Stätte.“ Aber in alle dem ist sein Herz getrost; „o ihr Corinther, unser Mund hat sich zu Euch aufgethan, unser Herz ist getrost!“ In demselben Zusammenhang mit seinem Leiden erzählt er sein Thun: „man schilt uns, so segnen wir; man verfolgt uns, so dulden wir; man lästert uns, so flehen wir.“ Das Uebel ist für ihn kein Grund aus der Welt zu gehen, sondern seinem Herrn als ein Diener Gottes zu leben und sich zu beweisen „als die Sterbenden und siehe, wir leben, als die Gezüchtigten und doch nicht ertödtet, als die Traurigen, aber allezeit fröhlich, als die Armen und die doch Viele reich machen, als die Nichts inne haben und die doch Alles haben.“ Das ist der Kampf des Christen. Hier wird das Uebel wirklich überwunden. Es kann dem Menschen von vornherein Nichts anhaben, weil er siegreiche Waffen gegen einen viel mächtigeren Feind führt, als das Uebel, ja weil das Uebel ihn seit in seinem Kampf gegen solchen Feind. Kennt aber der Mensch

den Kampf gegen das Böse nicht, dann ist der Kampf gegen das Uebel sein Schicksal und Unterliegen sein Loos, wie die Stoiker sagen: „es kämpft der Held und fällt!“ Und das ist eine Folge der abstracten Freiheits- und Tugendlehre: „es ist kein Gut außer der Tugend,“ und wie die Lamentation dann weiter geht: „Tugend ist vernunftgemäßes Handeln,“ und: „vernunftgemäßes Handeln ist Weisheit!“ Weisheit und Tugend und Tugend und Weisheit, das ist das alte, abgenutzte stoische Thema. Die Waare wird aber noch heute von den Tageshelden in Schulen und auf Märkten viel feil geboten und die Leute, große und kleine, kaufen sie gern. Will doch jeder gern ein **spectaculum Deo dignum** sein, viel lieber, denn als ein „Diener Gottes;“ ist doch jeder leicht bereit, der „natur- und vernunftgemäßen Thätigkeit,“ der Tugend der Stoiker von ehedem und jetzt, zu folgen, einer Thätigkeit, bei der das liebe Ich sich als Vernunft und die liebe Vernunft sich als allgemeine Weltvernunft aufspielen darf, die ungefähr grade so viel werth ist, als die „öffentliche Meinung;“ ist doch jeder dazu viel leichter bereit, als wie sich zu beweisen „als die Diener Gottes in großer Geduld, in Trübsalen, in Nöthen, in Aengsten, in Schlägen, in Gefängnissen, in Aufruhren, in Arbeit, in Wachen, in Fasten, in Keuschheit ꝛc.“ Das ist freilich nicht der stoische Tugend- und Weisheitsmensch, der „sich rein aus sich selbst bestimmt,“ und der seine Glückseligkeit hat, „wenn er der vernünftigen Natur gemäß lebt,“ sondern es ist der Mensch, der sich ermahnen läßt, „daß ihr nicht vergeblich die Gnade Gottes empfanget.“ Es ist nicht der Mensch, der durch seine Vernunft seinen Affecten die Rechnung macht und dessen Sittlichkeit auf einer richtigen Rechnung besteht mit dem Facit, daß die Affecte der Vernunft gehorchen, was man durch geschicktes Appretiren auch bei einem Pudel erzielen kann; sondern es ist der Mensch, der da weiß, „das Reich Gottes stehet nicht in Worten, (noch in Vernunft,) sondern in Kraft,“ und der die Waffen solcher Ritterschaft führt, „womit wir verstören ..... alle Höhe, die sich erhebet wider die Erkenntniß Gottes und nehmen gefangen alle Vernunft unter den Gehorsam Christi.“

Wir wiederholen es, diese Weisheits- und Tugendidolatrie ist eine nothwendige Consequenz der Vernunftautonomie und des abstracten Freiheitsbegriffs; sie selbst aber, diese Autonomie, ist

bewußt oder unbewußt, der sittliche Ausdruck für eine materialistische oder pantheistische Weltanschauung. In Parenthese sei hier bemerkt, daß wir auf eine deistische Weltanschauung hier gar nicht Rücksicht nehmen, weil einer solchen das Gepräge des Denkens fehlt. Wie nun die theoretische Weltanschauung, allerdings nicht beim gemeinen Mann und bei den Frauen, aber doch bei Denkern und schon für jedes reflectirende Bewußtsein, das Erste und Bestimmende ist, so finden wir das auch bei den Stoikern. Obschon man nicht ganz mit Unrecht gesagt hat, die Ethik sei die Hauptsache ihrer Philosophie, so waren doch auch die Stoiker erst weise und dann tugendhaft, wie sie zuerst waren entweder Pantheisten oder Materialisten und dann Anbeter der auf sich selbst gestellten Subjectivität, autonome Freiheitshelden mit „vernünftiger Selbstbestimmung," „natur- und vernunftgemäßer Thätigkeit," und mit dem „Kampfe wider das Schicksal." Aber dieses Kämpfen wider das Schicksal wird zuletzt nur zu einem praebere se fato, wie Seneca sagt, denn das Schicksal ist unerbittlich. Christus dagegen sagt: „klopfet an, so wird Euch aufgethan!" und der Apostel kennt die Zeit seiner Uebel als die Erfüllung des prophetischen Wortes: „jetzt ist die angenehme Zeit, jetzt ist der Tag des Heils." Epictet kennt keine andere Versöhnung, als sich dem Fatum zu ergeben: „es giebt nur einen Weg zur Freiheit und zur Glückseligkeit, Nichts zu wollen, als was in der Natur der Dinge liegt," eine Versöhnung, bei der Giftmischer und Philosophen ganz gleiche Beruhigung finden können; der Apostel kennt eine Versöhnung, durch die Alles neu wird: „ist Jemand in Christo, so ist er eine neue Creatur; . . . . . denn Gott war in Christo und versöhnete die Welt mit ihm selber und rechnete ihnen ihre Sünde nicht zu, und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung;" und dieses Wort von der Versöhnung trägt die Kraft des Glaubens in sich, die es in unsre Herzen gießt und durch welchen es geschiehet, „daß wir die Kindschaft empfangen; denn ihr seid alle Gottes Kinder durch den Glauben an Jesum Christum."

Was es also, um die Sache zusammen zu fassen, mit Kants Lob der Stoiker rücksichtlich ihres Losungswortes Tugend, „welches Muth und Tapferkeit bezeichnet und einen Feind voraussetzt," besagen will, erhellt aus der Betrachtung dieser Tugend gleich Weisheit; es ist die Weisheit und Tugend, deren Consequenz, freilich

bei den modernen Tugendhelden etwas gescheuter als bei den alten, der Selbstmord ist: „Sagen wir Gott Dank, spricht Seneca, daß Niemand im Leben gewaltsam gehalten werden kann!“ Und was den Feind angeht, gegen den die Stoiker kämpften, so hat Kant zwar Recht, wenn er sagt, sie hätten ihren wahren Feind verkannt; sie hätten die Weisheit gegen die Thorheit aufgeboten, die sich von Neigungen blos unvorsichtig täuschen läßt, anstatt sie wider die Bosheit des menschlichen Herzens aufzurufen, aber darin hat er entschieden Unrecht, wenn er meint, daß es etwa helfen könne, die Weisheit gegen die Bosheit aufzurufen. Und das meint Kant in der That, so seltsam das auch bei ihm sich ausnimmt. Er sagt in der Anmerkung S. 66: „diese Philosophen (die Stoiker) nahmen ihr allgemeines moralisches Princip von der Würde der menschlichen Natur, der Freiheit als Unabhängigkeit von der Macht der Neigungen her. Ein besseres und edleres konnten sie auch nicht zu Grunde legen.“ Wenn diese Behauptung wahr wäre, so wäre es schlimm bestellt mit dem „allgemeinen moralischen Princip.“ Denn wenn Freiheit weiter Nichts ist als Unabhängigkeit von der Macht der Neigungen, und wenn man ein besseres und edleres Princip nicht finden kann, so haben alle die Recht, welche die Ethik in der Ascese aufgehen lassen, so ist das Kloster die edelste Stätte, und vor Allen steht der Stoiker oben an, der die Tugend in das Aufhören aller Gemüthsbewegung setzt, weder leidend noch handelnd einen Affect hat. Freiheit ist Apathie; frei ist, wer keinen Schmerz hat und keine Freude, wer nicht gepriesen wird und nicht beschimpft, wer kein Mitleid fühlt, keine Nachsicht kennt, keine Vergebung will. Freiheit ist Apathie. Zwar will Kant nicht Unabhängigkeit von den Neigungen, Apathie, sondern von der „Macht der Neigungen.“ Aber ist dieser Terminus nicht durchaus relativ? Ist das nicht eine Bestimmtheit zwar nicht in das Urtheil Aller, wie die κοιναὶ ἔννοιαι der Stoiker, aber in das Urtheil eines Jeden gelegt? Und haben da nicht doch auch die Stoiker Recht, wenn sie omnes perturbationes judicio censent fieri et opinione? Und nun soll weiter nach Kant diese von der Macht der Neigungen unabhängige Vernunft allein die moralischen Gesetze produciren und durch diese Gesetze schlechthin gebieten! „Die moralischen Gesetze schöpften sie (diese Philosophen) nun unmittelbar aus der auf solche Art (von der Macht

der Neigungen unabhängig gewordenen,) allein gesetzgebenden und durch sie (die moralischen Gesetze) schlechthin gebietenden Vernunft;" d. h. Kant läßt hier ein Vermögen, dem er als ausführenden, als Freiheitsvermögen einen negativen Inhalt ertheilt, „Unabhängigkeit," als gesetzgebendes positiv sein, „die allein gesetzgebende und schlechthin gebietende Vernunft." Aus ihr sollen die moralischen Gesetze allein „geschöpft" werden, d. h. sie soll sie produciren. Das ist der Widerspruch im Kantischen Freiheits- und Vernunftbegriff, der durch seine ganze Philosophie hindurch geht, z. B. Metaph d. Sitt. S. 98. 118. Ausg. 1791. Krit. d. pr. Vern. S. 43. 49. 60 ꝛc. Kant kennt die Identität beider, des Vermögens der Freiheit und der Vernunft; sobald er sie aber in ihrer Verschiedenheit aussagt, stellt er die Vernunft als autonom und positiv schöpferisch hin, die Freiheit als bedingt und abhängig; aber er führt wiederum diese Bedingtheit der Freiheit, vermöge deren sie nur negativ bestimmend auftritt, nicht rein durch; die Bestimmtheit der Vernunft, als autonom, ließ das nicht zu und daher datirt der verschiedene Inhalt, den er dem Freiheitsbegriff beilegt. Bald faßt er die Freiheit so, daß sie nur in der Einheit mit dem Gesetz zu denken ist, als Vermögen zum Guten, bald faßt er sie als Willkühr, und hier wieder so, als hätte diese Willkühr die Möglichkeit des Guten und Bösen in sich und dann wieder, als gehe sie auf im Hang zum Bösen. Auf diese „verwirrende Zweideutigkeit im Gebrauche des Begriffs der Freiheit, wie sie die ganze praktische Seite der Philosophie durchdringt," hat auch Julius Müller, Lehre v. d. Sünde, I, 410 ff. hingewiesen.

Diese verwirrende Zweideutigkeit ist denn auch der Grund von Kants eignen Widersprüchen und den vielfachen Correcturen, die er mit seinen eignen Sätzen vornehmen muß. So sagt er im Zusammenhang des Obigen: „und so war (durch das zu Grundelegen einer allein gesetzgebenden und schlecht hin gebietenden Vernunft) objectiv, was die Regel anlangt, und auch subjectiv, was die Triebfeder anlangt, wenn man dem Menschen einen unverdorbenen Willen beilegt, diese Gesetze in seine Maxime aufzunehmen, Alles ganz richtig angegeben. Aber in der letzten Voraussetzung lag eben der Fehler. Denn so früh wir auch auf unsern sittlichen Zustand unsere Aufmerksamkeit richten mögen, finden wir, daß es mit ihm nicht mehr *res integra*

ist." Wenn es aber mit unserm sittlichen Zustande nicht mehr res integra ist, wie soll es doch da mit der Autonomie der Vernunft, soweit sie praktisches Vermögen ist, res integra sein, wie soll sie aus sich selbst die moralischen Gesetze produciren, allein gesetzgebend und schlechthin gebietend sein? Wäre sie das, müßte da nicht auch die Freiheit res integra sein? Ist die Vernunft allein gesetzgebend, aus sich das Gesetz producirend, so muß sie, was sie an sich ist, auch für sich sein, d. h. Causalität für gesetzmäßiges Handeln, Causalität der Freiheit; Vernunft muß Freiheit werden können. „Freiheit und (praktische) Vernunft sind nach dieser Seite der Kantschen Ansicht eigentlich nur verschiedene Ausdrücke für ein und dieselbe Sache." Jul. Müller, l. c. Anm. — Wenn Kant damit, daß es nicht mehr res integra mit unserm sittlichen Zustande sei, die Autonomie der Vernunft, soweit sie gesetzgebend auftritt, selber corrigirt, so sehr, daß er die Tugenden dieser autonomen Vernunft und ihrer Freiheit „zwar nicht, wie jener Kirchenvater will, glänzende Laster, aber doch glänzende Armseligkeiten sein läßt" (sie werden aber wohl auch glänzende Laster bleiben, „wie jener Kirchenvater will,") so nimmt er weiter auch sein Wort zurück, daß es eigentlich „kein edleres und besseres" moralisches Princip geben könne, als das „dieser Philosophen, die es, von der Würde der menschlichen Natur her nehmend als Freiheit, und diese als Unabhängigkeit von der Macht der Neigungen" aussagten: Er nimmt es damit zurück, daß er dieses Princip gar bald als das erkennt, was es ist, ein rein negatives. Er sagt S. 67: der Stoiker hätte, den moralischen Kampf des Menschen blos als Streit mit seinen Neigungen auffassend, kein besonderes positives, an sich böses Princip annehmen und somit die Ursache der Uebertretung nur setzen können „in die Unterlassung, jene (die Neigungen) zu bekämpfen." Diese Anschauung widerlegt nun Kant selbst am besten mit den Worten: „da aber diese Unterlassung selbst pflichtwidrig, nicht bloßer Naturfehler ist, und nun die Ursache derselben nicht wiederum, ohne im Circel zu erklären, in den Neigungen, sondern nur in dem, was die Willkühr als freie Willkühr bestimmt, im innern, ersten Grunde der Maximen, die mit den Neigungen im Einverständniß sind, gesucht werden kann, so läßt sich wohl begreifen, wie Philosophen, denen ein Erklärungsgrund, welcher ewig in Dunkel eingehüllt bleibt, und obgleich un-

umgänglich, dennoch unwillkommen ist, den eigentlichen Gegner des Guten verkennen konnten." Es ist vortrefflich, daß Kant hier den wahren Grund hervorhebt, warum die Philosophen den eigentlichen Gegner des Guten verkennen, nämlich weil ihnen dieser Gegner „unwillkommen" ist. Er muß zu allen Zeiten allen unwillkommen sein, die die Sünde pelagianisch „aus der Macht der Triebfedern der Sinnlichkeit" erklären, d. h. sie als Schwäche aussagen, oder die als Autonomisten gar keine Sünde anerkennen können, sondern nur Thorheit, die auf falscher Berechnung steht, judicio censent fieri, oder endlich die, wenn sie Materialisten sind, in den elendesten Determinismus fallen und die Sünde als Naturefect erkannt haben wollen, beruhend auf der bestimmten Mischung der Materie. Diese Weisheit, die heutzutage von Naturforschern wie Vogt, Maleschott, Büchner, Roßmäßler ꝛc. als nagelneu vertreten und ausposaunt wird, ist sehr alt. In der That muß sie überall sich geltend machen, wo die christliche Anschauung fehlt oder negirt wird. Es giebt nur zwei Lebensanschauungen, die zu verstehen sind, die materialistische und die christliche. Alle andern noch so verschieden bestimmten Richtungen arbeiten auf eine von diesen beiden hin und finden ihr Ziel in einer von diesen beiden. Die heidnischen Denksysteme, so weit sie hylozoistisch sind, laufen alle im Materialismus aus. So auch die Stoiker. Die Beschaffenheit des Menschen, also auch ob er sündhaft ist oder tugendhaft, beruht auf den Luftströmungen, welche der Materie ihre Bestimmtheiten mittheilen; die Stoiker sagen: οὐδὲν ἄλλο τὰς ἕξεις εἶναι πλὴν ἀέρας, und das ist mindestens ebenso gut gedacht als die Mischungshypothese. Jedenfalls ist der Mensch tugendhaft, wer Tugendstoff in sich hat, und umgekehrt. Und er muß es sein, er kann gar Nichts dafür, wenn er das Eine oder das Andere ist. Die Begriffe: Sittlichkeit, Freiheit, Zurechnung sind für Leute wie für Vogt ꝛc. Unsinn, und Tyrannei ist es, Zuchthäuser und Strafanstalten bestehen zu lassen. Freilich ist auch jede Art von Erziehung Unsinn und Tyrannei. Stoff ist Stoff. Das ist Consequenz. Aber auch abgesehen von den Materialisten, jede beliebig bestimmte Richtung des Autonomismus findet das Böse natürlich und theilweise ganz in der Ordnung, als reflectirtes Gute oder als die dunkle Folie, von der sich um so strahlender und herrlicher das glänzende Licht des Guten abhebt. Da kommt diese Philosophie

von der Autonomie des Geistes bereits bei einer physisch bestimmten Nothwendigkeit des Bösen an und berührt sich mit einer manichäisch-adamitischen Anschauung, die in der Sünde eine Bestimmung und ein Glück zugleich findet:

O certe necessarium Adae peccatum,

O felix culpa, quae talem nobis meruit Redemptorem.

Ist, was freilich nur inconsequenter Weise stattfinden kann, noch ein lebendiges Gottesbewußtsein mit solcher Anschauung von der Sünde verbunden, so hilft man sich damit, daß man in allen Fällen an die Liebe Gottes appellirt und nach seiner Gerechtigkeit nicht weiter fragt. Viele solche elende Pharisäerseelen haben diese Religion des Königs Claudius im Hamlet:

„Wozu dient' die Gnad', wenn sie der Sünde vor die Stirn nicht tritt?"

Sie nennen das die Religion der Liebe; es ist aber eine jämmerliche Abstumpfung des sittlichen Gefühls. Diese Abstumpfung des sittlichen Gefühls ist bereits selbst ein Product des Bösen. Das Böse ist so wenig natürlich und ganz in der Ordnung, daß vielmehr Kant Recht hat, wenn er sagt S. 68. Anm.: „wenn alle Welt der Vorschrift des Gesetzes gemäß verführe, so würde man sagen, daß Alles nach der natürlichen Ordnung zuginge und Niemand würde sich einfallen lassen, auch nur nach der Ursache zu fragen."

Wie die Kirche sich zu allen diesen philosophischen Theorien verhält, hat bereits unserer Betrachtung vorgelegen in der Lehre von der Sünde, weshalb wir für ein genaueres Eingehen auf unsere Schrift: „Kants Lehre vom radikalen Bösen," besonders Cap. II, verweisen.

Wenn die Stoiker sagen: für den Weisen giebt es kein Uebel, wenn sie das Böse gleich setzen dem Uebel und wie jeden anderen Natureffect für ein ἀδιάφορον erklären, so sind sie es, gegen die Augustin im Namen der ganzen Kirche — **sic patres citra controversiam sentiunt** — geredet hat: **nam Augustinus refellit opinionem istorum, qui sentiebant concupiscentiam in homine *non esse vitium*, sed ἀδιάφορον, ut corporis color aut adversa valetudo ἀδιάφορον dicitur. A. C. de pecc. or. 41.** Und wenn heutzutage Autonomisten, Pantheisten und Materialisten die Bosheit des menschlichen Herzens, „den unsichtbaren, sich hinter Vernunft ver-

bergenden Feind," wie Kant ihn nennt, als Schwäche, oder als Thorheit, oder als Natureffect, gleich color corporis und adversa valetudo, und in allen drei Formen im Grunde als ein ἀδιάφορον aussagen, und wenn diese Gedanken schon seit lange auch bei solchen Theologen sich finden, die rationalistisch wie die alten Scholastiker intempestive commiscent philosophicam seu civilem doctrinam de moribus cum evangelio, so wird die Kirche überall, wo sie sich selbst hat, ihrem großen Lehrer Melanchthon nachsprechen: quodsi contendent adversarii, fomitem esse ἀδιάφορον, reclamabunt non solum multae sententiae Scripturae, sed plane tota ecclesia. Sie wird das dubitare de ira Dei, de gratia Dei, de verbo Dei, das irasci judiciis Dei, indignari, quod Deus non eripit statim ex afflictionibus, das fremere, quod impii meliore fortuna utuntur, quam boni, das incitari ira, libidine, cupiditate gloriae, opum, worin die Pelagianer und Autonomisten aller Sorten am tiefsten stecken und zwar immerfort mit dem größten Anspruch eigner Vortrefflichkeit, sie muß und wird das Alles als fomes peccati erklären und dabei die Meinung verdammen, fomitem esse ἀδιάφορον. Die Kirche steht hier auf dem Urtheil aller wahren Christen: haec agnoscunt in se homines pii; sie weiß, daß alle andere Lehre das Vertrauen auf eitle Selbstgerechtigkeit nährt und die Kenntniß der Gnade Christi erdrückt: hae persuasiones alebant fiduciam humanarum virium et opprimebant cognitionem gratiae Christi, sie weiß, daß diese giftigen Lehren nicht in den Schulräumen eingeschlossen bleiben, sondern auf die Straße dringen: neque haec in scholis tantum disputabantur, sed ex scholis, ut fit, efferebant ad populum, sie wird deshalb gegen alle Schul- und Marktweisheit lehren, nicht, daß die Bosheit des menschlichen Herzens und ihr Ausfluß, die Sünden, ἀδιάφορα seien, sondern die eine der Gnade Christi bedürfe, um nicht angerechnet zu werden, indigere gratia Christi, ne imputetur, die andern des heiligen Geistes, um ertödtet zu werden, Spiritu Sancto, ut mortificentur, A. C. l. c. § 42. ff.

Gegenüber der Meinung der Philosophen setzt Kant die Lehre des Apostels und scheint hier den Philosophenmantel soweit zu vergessen, daß er auch Leute in anderem Kleid als urtheilsfähig anerkennt. Er meint, es dürfte nach dem ganzen Stand der Sache nicht befremden, „wenn ein Apostel diesen unsichtbaren, nur

durch seine Wirkungen auf uns kennbaren, die Grundsätze verderbenden Feind, als außer uns, und zwar als bösen Geist vorstellig macht; wir haben nicht mit Fleisch und Blut — den natürlichen Neigungen — sondern mit Fürsten und Gewaltigen — mit bösen Geistern zu kämpfen." Kant meint, dieser Ausdruck, Eph. VI, 12, sei wohl nicht angelegt, um unsre Kenntniß über die Sinnenwelt hinaus zu erweitern, sondern nur, um den Begriff des für uns Unergründlichen für den praktischen Gebrauch anschaulich zu machen; denn übrigens sei es zum Behuf dieses praktischen Gebrauchs für uns einerlei, „ob wir den Verführer blos in uns selbst, oder auch außer uns setzen, weil die Schuld uns im letztern Falle um Nichts minder trifft, als im erstern, als die wir von ihm nicht verführt werden würden, wenn wir mit ihm nicht im geheimen Einverständniß wären." Ueber das Schwankende und Unsichere der Lehre Kants hinsichtlich des „bösen Geistes" haben wir bereits in unserer oben citirten Schrift am Ende des III. Capitels gesprochen. Es tritt das wieder hier bei der Recapitulation der Lehre vom Bösen zu Tage. Denn, wenn die Speculation über die Sünde zur nothwendigen Annahme böser Geister, wenn sie uns auf intelligible Existenzen führt, durch deren Vorhandensein wir auch nach Kant das wirklich Böse allein erklären können, wenn unsere eigne empirische Existenz eine Verkettung mit einer intelligiblen Existenz nachweist; wenn der „unsichtbare Feind" im Innern nicht als bloße Kraft, dieser nichtssagende, unlogische und unbegriffene Begriff, zu denken ist, sondern auf ein δυνάμει ὄν hinweist, was aber selbst wieder auf ein ἐνεργείᾳ ὄν deutet, woher weiß denn da Kant so gewiß, daß der Apostel mit der Lehre von den bösen Geistern unsere Erkenntniß nicht habe über die Sinnenwelt hinaus erweitern wollen? Woher weiß er, daß dieser Ausdruck nur gebraucht sei, um den Begriff des für uns Unergründlichen für den praktischen Gebrauch anschaulich zu machen? Und ist es nicht viel wahrscheinlicher, daß dieser Ausdruck (von den bösen Geistern) mehr zur Erweiterung unserer Erkenntniß über die Sinnenwelt hinaus als für den praktischen Gebrauch angelegt ist, wenn es doch, wie Kant selbst sofort sagt, zum Behuf dieses praktischen Gebrauchs für uns einerlei ist, „ob wir den Verführer blos in uns selbst oder auch außer uns setzen?"

Die Sache verhält sich so, daß die Consequenz des Denkens in der Lehre vom radikalen Bösen nothwendig auf den bösen Geist und sein Reich führt, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, aber daß diese Lehre, sowie die ganze Diabologie eine Lehre ist, die zunächst die Erkenntniß angeht und darum zu denen gehört, die ohne Schaden für den Glauben und die Seligkeit nicht gewußt zu werden brauchen, quae illaeso fidei salutisque fundamento ignorari possunt, deren Ableugnen aus Einfalt auch nicht des Heiles beraubt, weil, wie Bayer sagt, negatio non adversatur fundamento fidei nisi per consequentiam; consequentiam autem non capit, qui ex simplicitate negativam illam amplectitur; ideo cum fundamento negatio ista in tali subjecto stare potest. Wir werden wohl nicht fehlen, wenn wir die allgemeine Negation des Teufels bei unsern Gebildeten uns auch mit dem: in tali subjecto zurecht legen. Was das Denken betrifft, so sind sie in der simplicitas heimisch. In Betreff anderer Dinge allerdings nicht.

Wenn die Consequenz des Denkens uns auf den bösen Geist und sein Reich führt, so ist es dagegen zwar nicht für den praktischen Gebrauch, wie Kant will, aber in Rücksicht auf unsere Verantwortung vor einem letzten Gericht einerlei, ob wir den Verführer in uns selbst oder auch außer uns setzen, „weil die Schuld uns im letztern Falle um nichts minder trifft, als im erstern;“ und darum ist es hauptsächlich, weßhalb man den Glauben an den Teufel nicht zu einem Fundamentalartikel des christlichen Glaubens machen darf.

Für den praktischen Gebrauch aber ist die Lehre vom Teufel doch auch nicht gleichgültig; denn sie stützt die Lehre von der Hölle. Wie wichtig aber diese für die Ethik ist, erhellt nirgends besser, als aus Kant selbst, wenn er sagt, daß sie dazu diene, „zu verhüten, daß das Gute und Böse, das Reich des Lichts und das Reich der Finsterniß als aneinander gränzend und durch allmähliche Stufen sich in einander verlierend gedacht, sondern durch eine unermeßliche Kluft als von einander getrennt vorgestellt werde. Die gänzliche Ungleichartigkeit der Grundsätze, mit denen man unter dem einen oder dem andern dieser zwei Reiche Unterthan sein kann und zugleich die Gefahr, die mit der Einbildung von einer nahen Verwandtschaft der Eigenschaften, die zu

einem oder dem andern qualificiren, verbunden ist, berechtigen zu dieser Vorstellungsart, die bei dem Schauderhaften, das sie in sich enthält, zugleich sehr erhaben ist." Man hat schwerlich mit deutlicheren und entschiedeneren Worten die Nothwendigkeit der Vorstellung der Hölle für die Ethik gesetzt. Die Worte reichen soweit, daß sie sogar gegen die Wiederbringung aller Dinge zeugen. In diesem Punkte, der für die Betrachtung der Natur des Bösen von großer Bedeutung ist, stimmt Kant vollständig mit der Lehre der Kirche; C. A. XVII, 4: **damnant Anabaptistas, qui sentiunt, hominibus damnatis ac diabolis finem poenarum futurum esse.** Wenn nun aber diese Vorstellung für ein ethisches Denken nothwendig ist, wenn Kant selbst sagt, sie sei eine Vorstellung, „die philosophisch richtig ist," warum in aller Welt soll sie gleichwohl nicht als dogmatische Lehre gelten, was nach Kant nicht sein dürfte, da er sie vielmehr eine nur bildliche sein lassen will, „eine Vorstellung die zwar bildlich und als solche empörend, nichts desto weniger aber, ihrem Sinn nach philosophisch richtig ist." Kann es bei einem Philosophen, der den Gedanken, der Anspruch auf Nothwendigkeit machen kann, für die einzige wahre Realität erklärt, etwas Komischeres geben, als obige Aussage? Giebt es denn auch philosophisch richtige Dinge, die nur bildlich sind? Das ist der Selbstbetrug, in dem diejenige Philosophie steckt, die vor der Realität des Christenthums flüchtig ist, daß sie zuletzt vor ihren eigenen Gedanken flieht. Sie werden ihr „nur Bilder." Christus redet von einem *σκότος τὸ ἐξώτερον· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.* Matth. 8, 12. Diese Vorstellung mag Kant „empörend" vorkommen, aber wenn wir „philosophisch richtig" sein wollen, so müssen wir, „da das sittlich Gute vom sittlich Bösen nicht wie der Himmel von der Erde sondern wie der Himmel von der Hölle unterschieden vorzustellen" ist, wir müssen die Hölle statuiren. Religion inn. d. Gr., 68, 69. Anm. Kant wird sich also, falls er nicht etwa das Leben selbst als etwas „Bildliches" ansehen wollte, wozu allerdings seine Philosophie auch Anhalt bieten würde, er wird sich das Leben auf Erden, was es auch ist, als eine Zeit der Entscheidung für Himmel oder Hölle anzusehen genöthigt finden, natürlich soweit an den Menschen diese Forderung zur Entscheidung herangebracht wird, d. h. soweit das Gesetz und Evangelium dem Menschen gebracht und er in das Licht der Offen-

barung gestellt wird. Eine solche philosophische Ansicht aber hat nicht mehr weit zu dem Glauben der Conf. Aug. XVII, 1. 2. 3., den die Philosophen meist als sublimirte Thorheit ansehen, daß die Guten eine vita aeterna, die Bösen eine condemnatio sine fine erwartet und also diese „empörende" Vorstellung (der Hölle) wie sie Wahrheit ist, so auch ihre Wirklichkeit haben wird, ob auch „wir wollen oder wollen nicht!"

Weil aber dies so ist, ein Böses im menschlichen Herzen, das bereits Platz genommen hat so früh wir auch auf unsern sittlichen Zustand unsre Aufmerksamkeit richten mögen," das nicht Thorheit ist, sondern Bosheit, die also zu vertreiben die Weisheit nicht helfen kann; weil uns ferner für dies Böse, als unser eignes, die Schuld trifft; weil im Zusammenhang mit dieser Schuld die Vorstellung einer Hölle nothwendig steht und diese Vorstellung dieselbe Wahrheit und Wirklichkeit haben muß, welche das Böse selbst hat; weil das so ist, so kann es für und für keine ernstlichere Bitte geben, als die des h. Ansgar: „wenn ich würdig wäre bei meinem Gott, so möchte ich ihn bitten mir ein einziges Wunder zu gestatten, nämlich dies, daß er in seiner Gnade aus mir einen guten Menschen machte." Die Lehre vom Heil ist die Lehre von diesem „einzigen Wunder" Und diese Lehre ist nicht möglich ohne die von einem Heiland, wie sich grade aus der Kantischen Entwickelung der Sache zeigen wird. Gehen wir an die Betrachtung derselben bei Kant.

Kant theilt das ganze zweite Stück in zwei Abschnitte; den ersten Abschnitt aber wiederum in drei Abtheilungen: a. b. c. Dieser erste Abschnitt ist überschrieben:

Von dem Rechtsanspruche des guten Princips auf die Herrschaft über den Menschen.

Die drei Abtheilungen behandeln

a, die personificirte Idee des guten Princips,
b, die objective Realität dieser Idee,

c, die Schwierigkeiten gegen die Realität dieser Idee und Auflösung derselben.

Also:

a, Personificirte Idee des guten Princips.

Darüber sagt Kant: „das, was allein eine Welt zum Gegenstand des göttlichen Rathschlusses und zum Zwecke der Schöpfung machen kann, ist die Menschheit, das vernünftige Weltwesen überhaupt in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit, wovon ..... die Glückseligkeit die unmittelbare Folge in dem Willen des höchsten Wesens ist. — Dieser allein Gott wohlgefällige Mensch ist in ihm von Ewigkeit her.“ Kant's Rel. ꝛc. p. 69.

Ehe wir die Gedankenkette Kants weiter verfolgen, müssen wir hier auf den Gedankenstrich aufmerksam machen. Er ist von Kant gesetzt. Ohne Zweifel soll er die beiden Sätze, wie sie hier stehen, von einander trennen und zugleich verbinden, d. h. zwei Gedanken durch ein tertium vermitteln. Mein alter Lehrer der Mathematik sagte einmal uns Primanern: Gedankenstriche pflegen sich da einzustellen, wo Gedanken fehlen. Das ist hier offenbar der Fall; die Entwickelung der Sache wird das zeigen.

Kant will über die Idee des guten Princips reden als „personificirte.“ Er beginnt damit seine Heilslehre. Daß er das thut, enthält das verschwiegene Geständniß, einmal, daß die Heilslehre nur zu basiren ist auf die Idee des guten Princips, die auch nach Kant als eine dem Menschen gegebene zu betrachten ist, wie sich bald zeigen wird, nicht als aus der eigenen Entwicklung des Selbstbewußtseins hervorgegangen; (hier ist Kant noch zu wenig Autonomist;) sodann, daß, wenn die Idee des guten Princips überhaupt als heilskräftig, d. h. als wirklich gedacht werden soll, sie nicht anders, denn als personificirte gedacht werden kann. Vorher gehört die Idee des guten Princips zu den ewigen Möglichkeiten im Willen Gottes, die Martensen „die Quelle aller Wirklichkeiten“ nennt. Diese ewigen Möglichkeiten im Geiste Gottes sind, neben-

bei bemerkt, reale Ideen im Unterschiede von den abstracten, und zwar deshalb, weil der Geist Gottes sofort mit der Bestimmtheit als Wille zu prädiciren ist, während im Geiste des Menschen bloße Anschauungen, abstracte Ideen sich finden und es erst weiterer Motive bedarf, wenn diese Anschauungen in den Willen übergehen sollen. Der Geist Gottes dagegen ist sein eigner bestimmungsfähiger Factor. Das liegt im Begriffe Gottes selbst, als Geistes. Denn Gott als absoluter Geist ist nicht bloß mit der Bestimmtheit des absoluten Denkens, sondern auch des absoluten Setzens auszusagen, sein Denken ist sofort Setzen; beides coincidirt in Gott vollständig, ist für einander, bedingt und durchdringt einander und grade dieses Einssein Beider ist der specifische Begriff des göttlichen Geistes; er ist das schlechthin Gedanke seiende Dasein und der schlechthin daseiende Gedanke, wie Rothe, Ethik. I, p. 58, I. Ausg. sagt, „das schlechthin ideelle Reale oder das schlechthin reale Ideelle." Gott bestimmt sich darin als Geist, daß er sein absolutes reines Sein, was vorerst noch reine Potenzialität ist, actualisirt im ewigen Proceß. Dieser Proceß selbst ist seine absolute Function, der stete actus Gottes, wodurch er sich als Geist weiß und weist. „Actu ist Gott als Geist, sagt Rothe, l. c.; sein actuelles Sein ist sein Geistsein." Wie ein Sein ohne Gedanke nicht Geist ist, ebenso ist ein Gedanke ohne Dasein nicht Geist. Wenn aber Gottes Gedanken eben sein Denken ist, so ist sein Denken erst dadurch das Denken seines Geistes, daß es Setzen ist, d. h. ein reales Denken. Das ist wichtig für die Lehre vom Logos, der im Anfange bei Gott war, nicht als bloße Anschauung, sondern als schaffende Potenz, doch das nebenbei! —

Als personificirt nun identificirt sich die Idee des guten Princips für Kant mit der Idee der „Menschheit, des vernünftigen Weltwesens überhaupt, in ihrer ganzen moralischen Vollkommenheit," deren Folge im Willen Gottes das höchste Wesen ist. Nur eine solche Menschheit könne „der Zweck der Schöpfung sein." Dagegen läßt sich nichts haben. Der Zweck der Schöpfung intendirt allerdings auf die Menschheit, warum, das giebt Kant nicht ausdrücklich an; es liegt aber in den klaren Worten: der Zweck der Schöpfung sei die Menschheit „in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit." Man könnte bei dieser moralischen ganzen Vollkommenheit an ein realisirtes Abbild Gottes im Menschen denken

und den Grund, warum die Schöpfung auf den Menschen intendire, darin finden, daß es nichts Höheres geben könne, als das Abbild Gottes. Dann würde die Definition Kant's mit der der alten Dogmatiker auf Eins hinauskommen: finis (intermedius) creationis est hominum salus. Omnia enim Deus fecit propter hominem; hominem autem propter se ipsum, zu welchen Worten Quenstedt's Hase die Bemerkung macht: es sei darin „der richtige Gedanke, daß nicht das Wohlsein der Creatur, sondern das in der Schöpfung realisirte Abbild Gottes das Höchste sei." Also, wie gesagt, man könnte mit der moralischen ganzen Vollkommenheit zufrieden sein, dürfte man dabei an das realisirte Abbild Gottes denken und schrumpfte der moralisch-vollkommene Mensch nicht zum Begriffe des moralischen Tugendhelden zusammen. Er thut das aber stets, bei Kant ebenso als bei den Stoikern. Und das muß uns auf den Zweifel führen, ob man mit dem Begriffe der „moralischen ganzen Vollkommenheit" den des „Abbild Gottes" irgendwie erreichen kann.

Denn, auch wenn wir unter der moralischen ganzen Vollkommenheit die höchste sittliche Gesinnung verstehen und nun den Zweck der Schöpfung in eine Menschheit von höchster sittlicher Gesinnung setzen, so müssen wir, vergleichen wir die Lehre der Kirche mit der Kants, jene, die den Zweck der Schöpfung in das Abbild Gottes setzt, höher stellen. Und das datirt aus dem Begriff der Schöpfung und dem Gottes. Für die Kirche ist der Begriff der Weltschöpfung unzertrennlich von dem Begriffe der Incarnation Gottes (im weitesten Sinn) in der Welt. Gott schafft, weil es ihm ein Liebesbedürfniß ist zu schaffen. Darauf deutet das Tauler'sche Wort: „Gott ist nicht *ohne* die Welt." Der Gedanke ist überhaupt den Mystikern des Mittelalters eigen; er findet sich bei Berthold von Augsburg, bei David von Regensburg, bei Hermann von Fritzlar. Der Pantheismus hat dies Wort oft für sich citirt; aber der Gott des Pantheismus hat wohl Bedürfniß, „blinden Hunger und Durst nach dem Dasein," nicht aber ein Bedürfniß der Liebe. Es liegt im Begriff der Liebe, daß ihr Bedürfniß nicht *Mangel* ist, sondern *Ueberfluß*. Nachdem die Mystik des Mittelalters wunderbar reich von diesem Gedanken der überströmenden Liebe Gottes befruchtet worden, der ihnen bereits die ontologische Trinität Gottes schon vor ihrem Heraustreten zur Heilsökonomie als ein nothwendiges *ethisches* Verhältniß erscheinen ließ, ist dieser Begriff der

Liebe als Selbstvervollkommnung durch freie Hingebung erst in der neuern Zeit wieder dogmatisch verwerthet worden, besonders von Liebner, der dadurch eine Christologie gewinnt, die bereits in einer ethischen Ontologie und Theologie (im engern Sinn) wurzelt, s. Liebner's Dogmatik aus d. christol. Princ. Seite 65 ff., in welcher der Gottesbegriff nach allen seinen nothwendigen Seiten, nach der physischen, logischen und ethischen, aber in organischer Einheit als die absolute Persönlichkeit erfaßt wird. Gott kann zufolge der Fülle seiner Vollkommenheit, seiner Macht, seiner Liebe und Freiheit nicht anders, als sich offenbaren wollen. Er macht sich „unselbstständig, um sich im bewußten Andern zu haben," und in Ansehung dieses, des Logos, führt der Liebesstrom Gottes durch den Sohn bis zur Menschwerdung. „Gott schafft eine Welt mit endlichen Geistern, die dazu bestimmt sind, in ähnlicher Weise creatürlich ein Verhältniß mit Gott einzugehen, wie der Sohn es ewig innertrinitarisch im Vater hat." Liebner, Jahrbücher f. deutsche Theol. B. I, p. 205. Vergl. auch Martensen, chr. Dogm. § 59. ff. Man halte diese Bestimmtheit Gottes als Liebe ja fest. Man kann nur mit ihr dem pantheistischen Construiren entgehen; es ist ein schönes Verdienst Rothes, daß er in der Entwicklung des Gottesbegriffs selbst die Bestimmtheit Gottes als Liebe als immanente Nothwendigkeit aufweist. Dadurch wird die Selbstmittheilung Gottes an Anderes, in dem er doch sich selbst hat, nicht bloßes unbewiesenes Axiom, nicht bloße relative Eigenschaft, sondern wesentliche innere Nothwendigkeit seines eigenen Seins. Rothe, l. c. p. 90 ff. Rothe gewinnt in der Liebe Gottes den Grund einer nothwendigen Schöpfung, aber diese Nothwendigkeit der Schöpfung beruht weil auf der innern Nothwendigkeit Gottes, auf seiner Freiheit; das Bestimmtwerden Gottes zur Schöpfung ist ein Durchsichselbstbestimmtwerden, d. h. absolute Freiheit. „Nichts ist freier als das Lieben, aber auch nichts nothwendiger." Darum, wenn für den Pantheisten die Schöpfung als nothwendig erscheint in dem Sinne, daß durch ihren Proceß (freilich ein sonderbares Ding von einem Proceß, dem jedes bestimmte Subject fehlt) Gott selbst erst in sich zur Vollendung kommt, so ist sie für Rothe „eine nothwendige lediglich als die an sich nothwendige Wirksamkeit des in seinem Sein schlechthin durch sich selbst vollendeten Gottes. Uns vollzieht sich nicht etwa erst an der Welt das

Selbstbewußtsein Gottes, sondern das an Gott selbst ..... sich schlechthin vollständig vollziehende Selbstbewußtsein Gottes reflectirt aus sich selbst heraus die Welt. Allerdings giebt es nach unserer Lehre keinen Gott ohne Welt; aber eben so bestimmt ist nach ihr auch Gott schlechthin nicht in irgend einer Weise durch die Welt. Eben so hebt unsere Behauptung schlechterdings nicht auf, daß Gott schlechthin sich selbst genug ist, was allerdings von dem Begriff der Absolutheit nicht getrennt werden kann. Denn sich selbst genug ist ja Gott wesentlich insofern in ihm selbst die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Welt wesentlich mitgesetzt ist."

Kant fehlt nun dieser für eine Theorie der Schöpfung geradezu unentbehrliche Begriff der Liebe, die es in ihrem Wesen trägt, nicht sich abzuschließen, sondern sich aufzuschließen, d. h. sich mitzutheilen, und zwar Gott als Geist für und in einem Reiche der Geister. Denn die Liebe ist eben wesentlich der Proceß, in dem sich eine Person (d. h. eine Einheit von Geist und beseeltem Leib, eine Individuität, wie auch Gott Individuität, Geist und Leib ist, obschon nicht Materie) mittheilt an eine andere Person, um sich mit ihr zu vereinigen, in seinem Nicht-Ich sein Du und in seinem Du sich selbst zu haben, zu geben und zu gewinnen. Lieben kann nur eine Person und auch nur wieder eine Person. Aber eine Person muß auch lieben; so weit dieses Muß nur noch relativ ist, so weit ist die Person noch Stückwerk, also von der Vollendung wie von der Wahrheit entfernt. — Kant fehlt dieser Gesichtspunkt und darum fehlt ihm der begriffliche Uebergang von einer Schöpfung der Menschheit „des vernünftigen Weltwesens überhaupt," zu dem Einzelwesen, dem Individuum. Für Kant ist der Mensch dasselbe, was er für Jean Paul ist, wenn er das Motto zur „unsichtbaren Loge" setzt: „der Mensch ist der große Gedankenstrich im Buche der Natur!" Das ist die nothwendige Folge jedes deistischen Systems; es muß von einer Schöpfung, also auch von einer Schöpfung der Geister absehen und dann bleibt der Mensch nothwendig ein Gedankenstrich. Nur als Liebe kann sich Gott zum Vater der Geister bestimmen, Jac. I. 14. Im Begriffe des Schöpfers = Urheber, den Kant allein kennt, liegt das keineswegs; denn im Begriffe des Urhebers liegt keine nothwendige Tendenz auf das Einzelwesen hin, kein Gemeinschaftsbedürfniß mit geistbegabten persönlichen Individuen. Es liegt nur der Begriff

der „verständigen Ursache" darin. Um mir die Existenz irgend eines Dinges und der zweckvollen Welt überhaupt faßlich zu machen, brauche ich nämlich die Kategorie der Ursache, der ich nach dem Schematismus der Analogie, wie ein Künstler zu seinem Werke steht, nothwendig Verstand beilegen muß. Dieser Schematismus der Analogie, den Kant anwendet auf die letzte Ursache, genügt wohl, um die Existenz einer „zweckvollen Welt" faßlich zu machen," aber nicht, die Existenz geistbegabter ewiger Persönlichkeiten, die Existenz des geistigen Individuums.

Zur Gewinnung des Begriffs des Geistes, also auch der Person, ohne welchen Begriff überhaupt kein Religionssystem, auch nicht einmal das der natürlichen Religion aufgestellt werden kann, reicht die Kategorie der „verständigen Ursache," die der „ersten Ursache" bei weitem nicht aus. Daß Kant diese Kategorie, die doch in sich selbst schon einen reicheren Inhalt latent enthält, indem sie einerseits auf Selbstbewußtsein, andererseits auf Selbstthätigkeit hinweist, daß er sie als letzte Bestimmtheit Gottes nimmt, d. h. vor ihr stehen bleibt und sie damit selbst still stehen läßt, macht den Kantischen Gottesbegriff zu einem so unlebendigen. Der Kantische Gott bleibt damit „der todte Abgott der Vernunft," den die tieferen Geister von Kants Zeitgenossen, z. B. Fr. Schlegel, perhorrescirt haben. „Es kann zugegeben werden, daß der Begriff der ersten Ursache der Vernunft so zu sagen angeboren, oder ursprünglich eingepflanzt und von ihr unzertrennlich sei. Dieser Begriff einer ersten Ursache aber ist noch von ganz unentschiedener Art und leidet eine doppelte durchaus verschiedene Deutung; und an der Wahl zwischen diesen beiden verschiedenen Deutungen ist grade alles gelegen. Die Vernunft .... auf dem Wege des reinen Denkens .... geräth (bei der Behandlung dieses Begriffs) in die Irrgänge einer ihr selbst ohne höhere Hülfe unauflöslichen Nothwendigkeit, verliert sich in den leeren Ungrund; (und Urgrund;) und jener erhabene Begriff der ersten Ursache sinkt herab zu dem eines nothwendigen Wesens ohne Persönlichkeit, welches man den todten Abgott der Vernunft nennen könnte. Auf der andern Seite verklärt sich der Begriff der ersten Ursache, durch die Stimme des Gewissens, durch einen Glauben und eine Liebe, welche höher sind als alle Vernunft, zu der Wahrnehmung des lebendigen Gottes." Twesten, Dogm. I, p. 480. Anm. Kant hat

diese Verklärung des Gottesbegriffs durch den Glauben an die Liebe nicht und darum bleibt sein Gott, trotz der Behauptung seiner Persönlichkeit, todt. Diese Persönlichkeit Gottes bringt es bei Kant nicht zur Person, und wie gesagt, hierin liegt der Grund auch davon, daß bei ihm auch nicht die Möglichkeit gegeben wird, das geistige Einzelwesen, die menschliche Person, aus der Person Gottes hervorgehen zu lassen.

Von hier aus begreifen wir den Kantschen Gedankenstrich. Dieser Strich trennt, indem er verbinden soll. Er soll zwei Begriffe verbinden, für die Kant die Copula nicht finden kann, die Begriffe Menschheit und Mensch, Idee des Menschen und Person, das **Abstractum** und das **Concretum**, hierfür hat Kant keine **Copula**. Er springt ganz unvermittelt über von der Menschheit, die „von Ewigkeit her" Zweck der Schöpfung gewesen sei, zum Menschen, von der Gattung zum Einzelwesen: „dieser allein Gott wohlgefällige Mensch ist in ihm von Ewigkeit her." Das ist der gefährliche Sprung, der die ganze Kantsche Heilslehre verschiebt. Kant hat gefühlt, daß die Idee des guten Princips nicht eher als personificirt, als wirklich sich darstellt, bis sie Person geworden, darum nimmt er aus dem **Abstractum** Menschheit das **Concretum** Mensch heraus. Aber dieses Herausnehmen ist Willkühr. Er gewinnt den concreten Menschen, die Persönlichkeit, ganz und gar nicht durch Entwicklung des Schöpfungsbegriffs. Und daran ist sein Deismus, „die verständige Ursache," schuld.

Für die gedankliche Entwicklung der Lehre vom Heil ist das entscheidend und rächt sich bitter genug. Kant, weil er überhaupt nicht zum Begriffe des Individuums kommt, kann nicht zum Begriffe des Gottmenschen kommen. Gleichwohl, er braucht alle dessen Attribute, wie wir bald sehen werden; zum Aufbau seines Systems sind sie ihm unerläßlich. Was bleibt ihm übrig, als sie überzutragen auf die Menschheit? Das thut denn Kant nun flottweg. Und diesen Irrthum Kants, welcher daraus hervorging, daß an Stelle eines Gedankens ein Gedankenstrich trat, wurde consequent weiter getrieben von Hegel und ging von den Junghegelianern in die Phraseologie der neuern kritischen Schule. Es wurden da die Rabotaden von der Gottmenschheit der Menschheit z. B. durch Strauß im Schlußwort seines Lebens Jesu, erste

Bearbeitung, eingeführt: „die Menſchheit iſt die Vereinigung der beiden Naturen, der menſchgewordene Gott .... ſie iſt das Kind der ſichtbaren Mutter und des unſichtbaren Vaters;.... ſie iſt der Wunderthäter....., ſie iſt der Unſündliche...., ſie iſt der Sterbende, Auferſtehende und gen Himmel Fahrende“.... und wie das Zeug weiter geht. Von Strauß und deſſen edeln Genoſſen haben es alle geſcheiden Seminariſten und Schullehrer gelernt und von denen lernen's nun die Jungen auf der Gaſſe. Als Weisheit von der Gaſſe muß es denn ſchon wahr ſein. Und ſo iſt bereits für unſere ganze bornirt liberale Geſellſchaft „die allgemeine Gottmenſchheit der Menſchheit das lange verborgene Geheimniß, in den letzten Zeiten geoffenbaret, mit welchem erſt die innerſte Wahrheit ausgeſprochen iſt.“ Dorner, Lehre von d. Perſ. Chr., Ausg. 1845. p. XXI.

Wir machen noch einmal darauf aufmerkſam, wo man den chriſtlichen, d. h. theiſtiſchen Gottesbegriff nicht hat, muß das ſo kommen; der Begriff der Perſönlichkeit, geſchweige denn der abſoluten Perſönlichkeit kann nicht conſtruirt werden, alſo der Gottmenſch kann nicht gewonnen werden. Kant redet ſo viel von der Perſönlichkeit, er betont ſo ſehr ihre Freiheit, ihre Schuld, ihre Verantwortung, ihre Pflicht und ihr Recht; begrifflich conſtituirt hat er ſie nicht. Aus dem chriſtlichen Begriff Gottes als Liebe folgt der Begriff des Vaters, mit dem der des Sohnes, ſowohl als des erſten Adam, wie als des zweiten ganz von ſelbſt reſultirt. Damit iſt zugleich die Grundbeſtimmung des Menſchen gegeben. Gemeinſchaft mit Gott und untereinander. Im Chriſtenthum macht ſich ſomit das kosmiſche Princip ſofort als ein ethiſches geltend und die metaphyſiſche Grundbeſtimmung als praktiſches Lebensprincip. Dabei ſind es ganz einfache Sätze. Aber es zeigt ſich auch hier, daß das Einfachſte das Wahrſte und das Höchſte iſt. Jenes einfache chriſtliche Princip vom Zweck der Schöpfung enthält unendlich mehr als Kant's hochtrabende moraliſche ganze Vollkommenheit. Geſetzt, ſie wäre ein Gut, das ſich erreichen ließe, eine Sache, die die Kirche aller Zeiten von den Novatianern an bis zu den errores Schwenkofeldianorum mit Recht durch ein ganz entſchiedenes Nein! beantwortet: rejicimus atque damnamus, ... quod homo Christianus vere per Spiritum Dei renatus legem Dei in hac vita *perfecte* implere possit, Form. Conc. XII,

§ 33; aber gesetzt, es sei so, so ist in dieser moralischen Vollkommenheit ein Grund zur Selbstgenüge gegeben, der eher dazu dient, die Gemeinschaft aufzuheben, als zu realisiren. Auch Gott hätte, um seiner Vollkommenheit zu genügen, keine Welt und kein Ebenbild zu schaffen gebraucht: um seiner Liebe zu genügen, mußte er es. „Der einige Zweck der Welt, sagt Nitzsch, System der chr. Lehre, Ausg. 1851, p. 204, ist der Gottmensch, und diese Bezeichnung muß als der concretere Ausdruck der Einheit (Gottes und der Welt) gelten gegenüber dem abstracten Satze: Gott hat die Welt geschaffen, um seiner Vollkommenheit zu genügen."

Ganz dem entsprechend ist das Dogma der Kirchenlehre: Gott schafft, indem er sich offenbart; creatio est revelatio; seine Offenbarung ist eine ethische Nothwendigkeit; denn ohne sie würde er eine egoistische Macht sein, die er nur darum nicht ist, weil er in Gemeinschaft tritt mit freien, zu seiner Seligkeit bestimmten Geistern, voluit esse rerum universitatem *ad summum bonum communicandum;* und zwar ist der Urgrund alles Schaffens seine ewige Liebe, voluit esse (rerum universitatem) *ex aeterno amore.*

Wenn aber so das kirchliche Dogma die causa primaria creationis erkannt und die aetiologischen Bestimmungen richtig gegeben hat, so ist doch zuzugestehen, daß es die causa *finalis* creationis nicht eben so präcis hervorgehoben und daß damit die Teleologie, vermöge der die communicatio summi boni nothwendig bis zur freien Persönlichkeit aufsteigt, im kirchlichen Lehrsystem nothwendig zu kurz kommt. Damit kommt die Individualität zu kurz. Zwar im Sinn der Kirche selbst hat das nie gelegen; es ist ja grade die Sorge für die einzelne Seele und ihre Rettung, dies halieuktische Moment des kirchlichen Amtes und Dienstes, das vom Anfang der Kirche an bis auf diesen Tag Ferment alles ächten christlichen Lebens gewesen ist: „er rufet seine Schafe mit Namen und führet sie aus;" „ich gebe ihnen das ewige Leben und sie werden nimmermehr umkommen und Niemand wird sie aus meiner Hand reißen." Auch die Apostel wußten, daß sie Menschenfischer waren; darum kannten sie nur die Eine Sorge, daß, „der in Euch angefangen hat das gute Werk, der wird es auch vollführen bis an den Tag Jesu Christi;" der Apostel, der zuletzt von allen den Herrn gesehen, trägt jede Seele, mit der er Gemeinschaft hat am Evangelio, auf seinem Herzen, „in diesem meinem Gefängniß,

darinnen ich das Evangelium verantworte und bekräftige, als die ihr Alle mit mir der Gnade theilhaftig seid." Ebenso hat die Angst um die Seele und ihr Suchen nach Seligkeit der Reformation zum Leben verholfen und darum spricht sie die teleologische Idee, die Intention Gottes bei der Weltschöpfung als einer Schöpfung in salutem nostram, in jedem ihrer Glaubensartikel aus. Es ist das Heil einer jeden einzelnen Seele, das betont wird; das Credo in Deum omnipotentem *coeli et terrae* wird zu einem Credo, quod Deus creavit *me* una cum omnibus creaturis; das Credo in Jesum Christum, Dominum *nostrum*, wird zu einem Credo, quod Jesus Christus sit *meus* Dominus, qui *me* perditum et damnatum hominem redemit, ... ut *ego* essem totus ipsius. Also im Sinne der Kirche hat es immer gelegen, daß der Satz: creat *nobis* mundum ebenso viel wog als jener: creat *sibi* mundum. Aber es ist nicht zu leugnen, daß die alten Dogmatiker mehr auf eine Weltschöpfung Gottes zu seiner Verherrlichung und seiner Ehre den Ton legten, als zu unserer Wohlfahrt und Seligkeit. Während die gloria Dei als finis summus ausgesagt wurde, war die hominum utilitas atque salus erst finis intermedius. Diese dogmatische Anschauungsweise mochte für die Härte der Zeit passen, aber sie hatte ihren großen ethischen Schaden. Man übersah über der Grundursache die Endursache und damit über dem Schöpfer eine Welt, die ihren Zweck in sich trägt. Wie die Bedeutung des Individuums, so reducirte man die der ganzen Schöpfung auf die eines Mittels; „dieser harte Gedanke erschien in Calvins Dogmatik, wo die menschlichen Individuen nur als unvollkommene Gefäße für die göttliche Ehre gesetzt wurden." Martensen, l. c. § 60. Wie es aber nicht im Sinne der Kirche liegt, die Teleologie von der Aetiologie zu trennen, wie sie Schöpfung und Erlösung durch ein und dieselbe lebendige Mittelursache, den Logos, gesetzt sein läßt, wie endlich Christus selbst sich zum Mittel macht für das Menschengeschlecht, dem er zu dienen gekommen ist, aber zugleich unendlicher Selbstzweck ist, der „das ganze Menschengeschlecht und damit die ganze Schöpfung zum Mittel für die Offenbarung seiner Herrlichkeit macht," wie also Bibel und Christenthum das in salutem nostram nicht trennt von dem in gloriam suam, so liegt solche Trennung auch nicht in der Dialektik der Sache. „Die Ehre Gottes, sagt Nitzsch, l. cr., ist die Offenbarung und Herrlichkeit

seines Wesens in dem bewußten Andern. Das bewußte Andere hat aber ohne die Anschauung Gottes keine Seligkeit." Also der Zweck der Offenbarung seiner Herrlichkeit fällt auch hier zusammen mit dem seiner beseligenden Liebe. Es ist dasselbe Verhältniß für die religiöse Sphäre, welches sich in der philosophischen darin geltend macht, daß, wie Aristoteles dies bestimmt, die Grundursache auch die Endursache ist, das ἐξ οὗ-οὗ ἕνεκα, αἴτιον-τέλος.

Wenn nun die Kirchenlehre den Zweck der Weltschöpfung vorzugsweise in die gloria Dei setzt und sagt: creavit Deus omnia propter se ipsum, also das Moment der Aetiologie betont, so betont Kant vorzugsweise das der Teleologie, creavit Deus mundum propter hominem. Nur daß Kant die Einseitigkeit extrem fest hält, die Kirche nicht. Der Kirchenlehre bleibt der Mensch im Verlauf ihres Systems nicht so fern, wie dem Kantschen System Gott fern bleibt, je mehr es sich entwickelt. Die Kirchenlehre kann fortgebildet werden, weil sie den richtigen Gottesbegriff hat, Kants Lehre nicht. Der deistische Gott kennt kein „bewußtes Andere," weder als ebenbildliches noch als urbildliches, wenigstens nicht in nothwendiger Beziehung zu sich. Und wie schon einmal bemerkt, grade darum kann er auch nicht den wahren Begriff des Gottmenschen gewinnen.

Wir kommen jetzt auf Kants Versuch, diesen Begriff des Gottmenschen zu gewinnen, zurück; denn es ist eben Nichts anderes, als ein Versuch, die Idee des Gottmenschen zu gewinnen, wenn er die Idee des guten Princips als personificirte zu bestimmen versucht.

Nachdem also Kant von der Menschheit in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit als Zweck der Schöpfung gesprochen und sofort auf „diesen allein Gott wohlgefälligen Menschen" (den moralisch ganz vollkommenen) übergeht, prädicirt er von demselben, daß er „ist in ihm (in Gott) von Ewigkeit her;" da die Idee desselben von Gottes Wesen ausgehe, so sei er insofern kein anerschaffenes Ding, sondern „sein eingeborner Sohn," „das Wort, das Werde!, durch welches alle andern Dinge sind und ohne das Nichts existirt, was gemacht ist;" denn um seinetwillen sei Alles gemacht. „Er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit," „in ihm hat Gott die Welt geliebt und nur in ihm und durch Annahme seiner Gesinnungen können wir hoffen Gottes Kinder zu werden."

Man sieht, Kant nimmt alle christologischen Prädikate auf; er fügt sogar noch den citirten Worten ein: „u. s. w." bei, anzudeuten, daß die übrigen etwa noch fehlenden Prädikate von ihm nicht bestritten werden sollen. Und wir haben keinen Grund, hier etwas erläuternd hinzuzufügen. Aber zweierlei müssen wir festhalten: einmal, weder die heidnische noch die jüdische Denkweise hat diese Prädikate gefunden; sie stammen aus christlichem Bewußtsein; Dorner, l. c. p. 68. Anm. Das christliche Bewußtsein aber selbst hat diese seine Lehre aus der Erscheinung Christi, dieser göttlichen Thatsache; es hat seine Ideen über Christus aus der in Christo incarnirten Idee. Wollte man sagen, diese Lehre sei Ausfluß der Gedankenbildung, die sich in der christlichen Gemeinde vollzog; sie habe, Christum verherrlichend, ihr eignes christliches Wesen in ihn verlegt, wie die Tübinger Schule und ihre Fortsetzer die Sache ansehen, so hat man mit Recht darauf hingewiesen, daß doch die christliche Gemeinde schon hätte da sein müssen, um den Christus der höhern Auffassung entwerfen zu können, sie aber noch gar nicht da ist und nicht geschichtlich erklärt werden kann, so lange nur erst Judenthum oder Heidenthum da ist. Vergl. Dorner, l. c. p. XXIV. Der ideale Christus ist also nach dieser Seite hin nothwendig der Reflex des historischen; in seiner absoluten Person ist freilich das Eine und das Andere, das Historische und Ideale absolut Eins, aber für uns muß sich die metaphysische Bedeutung des Christusbildes an seine historische lehnen. Auch Kant hätte ohne die Arbeit der Kirche, die sich bis auf den historischen Christus zurückdatirt und in ihm alle Fermente ihrer Lehrbestimmung von Anfang an hatte, seine gottmenschlichen Prädicate nicht gefunden. Das ist das Eine, was festzuhalten ist. Das Andere ist: Kant sucht die personificirte Idee des guten Princips; er kommt aber nur zu dem vorgestellten Ideal desselben, zum Ideal der moralischen Vollkommenheit. Wir sehen vor der Hand von der innern Wahrheit eines solchen Ideals selbst ab; aber, ein solches Ideal hat als bloße Vorstellung gar keine Berechtigung „unsre Nachstrebung" zu verlangen, wie Kant will. Er sagt, wir sollten uns zu diesem Ideal erheben, es sei das allgemeine Menschenpflicht und sie selbst, diese Idee, könne uns Kraft dazu geben. Diese „Kraft des Ideals" ist nie mehr zum Schild aller doktrinären Tugend- und Weisheitshelden, auch aller

„für Recht und Wahrheit“. nicht minder aber für ihren Geldbeutel bedachten Industriellen und Zeitungsschreiber auserkoren gewesen, als heutzutage; es ist aber ein gemalter Schild, und auf alle die guten Absichten unserer Culturmenschen, die sie mit „dem Ideal“ haben, paßt das Goethesche Wort: „sie peitschen den Quark, ob nicht etwa Crême daraus werden wolle.“ Die Kirche hat sich auf diese Kraft des Ideals und auf diese allgemeine Menschenpflicht nie eingelassen und kann es nicht. Ihre Menschenpflicht kann nicht auf die Gemeinschaft mit einem vorgestellten Ideale gehen, weil dieses kein Leben hat und also keine Gemeinschaft begründen kann. Sein Dasein ist ein Dasein der idealisirenden Phantasie. „Aber die Kirche, sagt Dorner, weiß sich erlöst durch die Person Christi; sie erfreut sich in der Gemeinschaft mit ihm des göttlichen Lebens; sie gedenkt auch in treuer Erinnerung der Nacht der Sünde und des Irrthums, daraus nur Er sie gerettet.“ Die Bedeutung des vorgestellten Ideals Kants ist auch weiter Nichts, als die eines verbum vocale und seine Kraft nicht der Spiritus Sanctus, sondern der Spiritus rationis aut imaginationis. Das ist die Rhetorik der Samosatener, welche die Confessio Aug. I, 6. verdammt: damnant et Samosatenos, veteres et *neotericos*, qui, quum tantum unam personam esse contendant, de Verbo et de Spiritu Sancto astute et impie rhetoricantur, quod non sint personae distinctae, sed quod Verbum significet verbum vocale, et Spiritus motum in rebus creatum (oder auch die „Kraft des [vorgestellten] Ideals.“)

Die Kirche dagegen führt uns nicht zum vorgestellten Ideal, dem Urbild sittlicher Gesinnung, sondern: verbum Dei deducit nos ad Christum; is est liber ille vitae, in quo omnes inscripti et electi sunt, qui salutem aeternam consequuntur. Sie hat eine, Kraft in der Person ihres Erlösers lebendig und doch lebengebend communicativ: Christus vero omnes peccatores ad se vocat et promittit illis levationem et serio vult, ut omnes homines ad se veniant et sibi consuli et subveniri sinant. His sese Redemptorem in verbo offert et vult, ut verbum audiatur et ut aures non obdurentur nec verbum negligatur et contemnatur. Et promittit, se largiturum *virtutem* et *operationes Spiritus Sancti* et *auxilium divinum*, ut in fide constantes permaneamus et vitam aeternam consequamur. Form. Conc. de aet. praed. XI, 7. 8.

Das ist Kraft, deren sich jede Seele bewußt wird, die zu ihm kommt, die auch die Kirche, die Gemeinschaft der Gläubigen ohne Unterlaß erfahren hat; „sie weiß sich keines Verlustes, keines Schadens zu erinnern, den sie durch Ihn genommen hätte, sondern nur einer Fülle der Segnungen, die keinen Raum übrig läßt für Neid oder daß etwas gegen Den, der die neidlose, Alles Gute uns gönnende Liebe persönlich, sterbend dargestellt hat.“ Dorner, l. c. p. XXVII. Dagegen Kant wird an der Kraft seines Ideals irre, sobald er an „die Nacht des Irrthums“ denkt, an die Sünde, von der der Christ schon jetzt eine Erlösung im Glauben hat, der Mensch Kants keine. Er sagt p. 70: „Eben darum aber, weil wir von ihr (dieser Idee, dem vorgestellten Ideal der Vollkommenheit) nicht die Urheber sind, sondern sie in dem Menschen Platz genommen hat, ohne daß wir begreifen, wie die menschliche Natur auch nur habe für sie empfänglich sein können, kann man besser sagen, daß jenes Urbild vom Himmel herabgekommen sei, daß es die Menschheit angenommen habe.“ Denn, meint Kant, man könne sich leichter vorstellen, daß das Ideal der Vollkommenheit die Menschheit annehme, die für sich (ihrer Bestimmung nach) nicht böse sei, als daß der Mensch sich zum Ideal erhebe, da er erst, als von Natur böse, das Böse „von selbst“ abgelegt haben müßte. In diesen Worten spricht sich die ganze Kraftlosigkeit des Kantschen Ideals aus. Schon die Ausdrücke vom Herabkommen und Herablassen des Urbildes, des Ideals, zur Menschheit, sind, wenn man sich das Ideal doch als nur vorgestellt denken soll, monströse Metaphern. Aber davon abgesehen, was soll nun das für ein Unterschied sein, ob dieses Ideal, diese subjective Phantasie, über die es nur reine Willkühr ist zu sagen, wir seien nicht die Urheber davon, sich zu uns herabläßt oder wir uns zu ihm erheben müssen? Kant sagt, wir können uns nicht zu ihm erheben; der böse Mensch kann nicht von sich selbst das Böse ablegen: wir begreifen nicht, „wie die menschliche Natur für sie (diese Idee) auch nur habe empfänglich sein können;“ „es ist nicht möglich, sich vorzustellen, wie der von Natur böse Mensch das Böse von selbst ablege.“ Somit deckt sich die logische Unmöglichkeit mit der empirischen. Also ist es auch von Kant ein Geständniß, dahin gehend: wir können uns nicht zum Ideal erheben, d. h. realiter, nicht bloß in der Einbildung.

Hier liegt nun die ganze Armseligkeit eines solchen Ideals. Ist das, daß wir uns nicht zu ihm erheben können, obschon es uns gegeben ist, etwa jene „Kraft," die es uns „zur Nachstrebung geben kann?" Oder ist das nicht vielmehr die alte prädestinatianische Behauptung, nur im idealverwaschnen Kleid, die die Form. Conc. l. c. § 18. verwarf: quando Deus nos ad se vocat, quod non serio hoc velit, ut (omnes) homines ad ipsum veniant? Man sieht, wie weit man mit dem Ideal der Vollkommenheit kommt, sobald man die Geschichte ablöst; es bekommt auch nicht einmal innre Wahrscheinlichkeit, worauf wir noch öfters hinweisen müssen. Das ist die Strafe für jede abstracte Construction der Heilslehre. Kant hat hier das Dogma von der vorweltlichen Existenz Christi abkopirt: „ich bin vom Himmel gekommen," Joh. VI, 38; aber man sieht bei diesem Kantschen Herabkommen weder den Zweck ein, wie Christus ihn von seinem Herabkommen sofort aussagt: „nicht daß ich meinen Willen thue, sondern deß, der mich gesandt hat," noch eine Wirkung, wie sie Christus aussagt: „kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will Euch erquicken!" Es geht nun die Abkopirung der Geschichte und die Verfälschung des christlichen Dogma's fort: „diese Vereinigung mit uns (soll heißen: mit der Menschheit, die für sich nicht böse ist; eine Vereinigung mit uns, mit dem Sünder, kann es von vornherein bei dem vorgestellten Ideal nicht geben, es bleibt ihm ewig etwas Aeußeres, d. h. Nutzloses, was das Leben auch zeigt und besonders die Predigten der Moralisten) kann als ein Stand der Erniedrigung des Sohnes Gottes angesehen werden, wenn wir uns jenen göttlich gesinnten Menschen als Urbild für uns so vorstellen, wie er, ob zwar selbst heilig und als solcher zu keiner Erduldung von Leiden verhaftet, diese gleichwohl im größten Maaße übernimmt, um das Weltbeste zu befördern." Wie Kant das „Weltbeste" hier versteht, hat er nicht erklärt; es ist aber zu befürchten, daß er auch den Begriff der Erlösung hier extenuirt und unter dem Weltbesten in oberster Instanz eben nicht die vita aeterna verstanden wissen will. Das große Thema der Kirche ist aber nicht über das Weltbeste, sondern de nostra electione ad vitam aeternam. Kant verlangt ausdrücklich, daß in dieses Ideal der Vollkommenheit auch die Leidenszüge „bis zum schmählichsten Tode des Weltbesten willen" aufgenommen werden sollen, weil

der Mensch sich erst dann den rechten Begriff von der Kraft und Stärke der moralischen Gesinnung machen könne, wenn er sie „mit Hindernissen ringend und unter den größtmöglichen Anfechtungen dennoch überwindend vorstellt."

Da haben wir also das Bild vom Sohne Gottes bei Kant, den Christus der Vorstellung. Nur schlimm, daß dieser Begriff von Stärke und Kraft einer moralischen Gesinnung dem Menschen selbst noch nicht Stärke und Kraft zu allem Guten und Schutz und Schirm wider alles Arge auch im bittersten Leiden zu geben vermag.

Zwar, da ist Kant andrer Ansicht. Er glaubt an einen Glauben an dieses Ideal; er behauptet eine Möglichkeit und Festigkeit dieses Glaubens, die den Menschen, der von ihm erfüllt sei, zu einem des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdigen Gegenstand mache. Er sagt, S. 71: „im practischen Glauben an diesen Sohn Gottes **so ferne er vorgestellt wird, als habe er die menschliche Natur angenommen,** kann nun der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig, dadurch auch selig zu werden." Diese Worte Kants sind höchst charakteristisch, deßhalb, weil er ausdrücklich die Identität der personificirten Idee des guten Princips mit dem „Sohne Gottes" erklärt. Zwar, es ist kein Zweifel, Kant will nur die Vorstellung, die Idee des Sohnes Gottes. Aber, daß er diese Idee selbst erst vollkommen realisirt sieht, wenn sie eben nicht mehr als bloß vorgestellte ausgesagt wird, sondern, wenn zu allen andern Kategorien auch die der Realität noch hinzukommt, das enthalten seine eignen Worte, und das eben ist das Charakteristische daran. Kant erkennt den Glauben an den Sohn Gottes blos dann für heilswirkend, also auch dann blos für praktisch, für ein Postulat, wenn dieser Sohn Gottes vorgestellt wird, als habe er die menschliche Natur angenommen, d. h. wenn er als wirklicher Mensch vorgestellt wird. Was aber heißt das anders, als: die Vorstellung des Ideals ist selbst nur erfüllt, wenn von diesem die Kategorie der Realität ausgesagt werden kann! Was heißt das anders als: das blos vorgestellte Ideal des Sohnes Gottes ohne Annahme der menschlichen Natur ist nicht das vollkommene Ideal! Was heißt es anders, als: wenn man den Gedanken des vollkommnen Ideals ausdenkt, so muß man nothwendig zur incarnirten Idee kom-

men! Der ideale Christus weist ebenso nothwendig auf den historischen hin, als der historische auf den idealen. Joh. I, 1—14. Mit andern Worten: die speculative Construction des Sohnes Gottes mündet nothwendig in die Person Christi aus. Das hat diese Kantsche Construction der Idee des guten Princips nachgewiesen und darum ist sie so überaus lehrreich und hat für den christologischen Gedankenproceß so große Bedeutung, daß sie zeigt: das letzte Moment in der dialektischen Bewegung der Idee des Guten, durch welches diese selbst sich erst zur Totalität zusammenschließt, ist die Vorstellung der Incarnation.

Wir müssen also sagen: die Idee des Guten hat an sich die Negation der bloßen Vorstellung.

Damit hat Kant, ohne es zu wollen, die Nothwendigkeit nicht blos des idealen sondern des historischen Christus construirt und hat in diesem für die Sache des Christenthums schlechthin entscheidendem Punkte die Möglichkeit einer wahren und dauernden Versöhnung für Theologie und Philosophie gegeben, eine Versöhnung, die nie zu Stande kommen kann, so lange die Anerkennung für jene Nothwendigkeit der Einheit des historischen und idealen Christus von der einen oder der andern Seite nicht erkannt wird. Da ist noch viel zu arbeiten. Diese, „die beiden größten Mächte der Welt, Vernunft und Christenthum" versöhnende Theologie „ist noch jung und zart."

Kant selbst dagegen ist bei dem bloß vorgestellten Ideale stehen geblieben, obschon im Widerspruch mit einem wahrhaft ausgeführten Lehrtropus der Idee des guten Princips. Er definirt den Menschen, der im praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes steht, als den, „welcher sich einer solchen moralischen Gesinnung bewußt ist, daß er glauben und auf sich gegründetes Vertrauen setzen kann, er würde unter ähnlichen Versuchungen und Leiden, so, wie sie zum Probierstein jener Idee gemacht werden, dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängig und seinem Beispiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben." Da definirt Kant den Glauben ausdrücklich als moralische Gesinnung. Kant hat nie den Begriff des Glaubens erfaßt, so nahe er auch oft, z. B. hier, an ihn herangeführt wurde. Und das hängt eben damit zusammen, daß er vor dem vorgestellten Ideale als vor seinem Idole stehen bleibt. In hac opinione multi magni et perniciosi errores

haerent, ſagt Melanchthon. Glauben kann man nur an eine Perſon, nur ihr ſich geloben. Das vorgeſtellte Ideal aber bietet keine Lebens- und keine Liebesgemeinſchaft, es verlangt keine Hingabe und kein Herzensopfer, es läßt dem Menſchen ſein Vertrauen auf ſich und ſchmeichelt ſeinen guten Werken. Kurz, das vorgeſtellte Ideal und die moraliſche Geſinnung ſind eng verſchwiſtert. Aber, ſagt Menlanchthon, Ap. C. de just. § 12 ff: **si haec est justitia Christiana, quid interest inter philosophiam et Christianam doctrinam? Si meremur remissionem peccatorum his nostris elicitis actibus, quid praestat Christus? Si justificari possumus per rationem** (durch das vorgeſtellte Ideal) **et opera rationis, quorsum opus est Christo aut regeneratione? Et ex his opinionibus jam eo prolapsa res est ut multi irrideant nos, qui docemus aliam justitiam praeter philosophicam quaerendam esse.** Man ſieht, es iſt Alles, wie bei uns! Der Glaube iſt Glauben an ein vorgeſtelltes Ideal, das vorgeſtellte Ideal iſt ein Urbild der ſittlichen Geſinnung, der Glaube ſelbſt ſoll moraliſche Geſinnung ſein und die moraliſche Geſinnung beſteht in einem auf ſich gegründeten Vertrauen, „er (der Menſch) würde in ähnlichen Verſuchungen und Leiden ..... dem Urbilde der Menſchheit unwandelbar anhängig bleiben.“ Es wird aber wohl Jeder in Verſuchungen und Leiden ſich leicht überreden, daß die Leiden des vorgeſtellten Urbilds der ſittlichen Geſinnung eben nur vorgeſtellte ſeien und darum den ſeinigen doch nicht ſo ganz „ähnlich,“ als daß er nun „ſeinem Beiſpiele (dem des vorgeſtellten Ideals, des Urbilds) in treuer Nachfolge ähnlich bleiben“ müſſe.

Es iſt nun weiter ächter Philoſophenſtolz, der gleichwohl uns die ganze Herrlichkeit und Glorie des ächten Glaubens zu zeigen geeignet iſt, wenn Kant am Schluß ſeiner Expoſition von dem Menſchen desjenigen Glaubens, „der ein auf ſich gegründetes Vertrauen“ iſt, ſagt: „Ein ſolcher Menſch, und auch nur der allein, iſt befugt, ſich für denjenigen zu halten, der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenſtand iſt.“ Gegenüber ſolchem Vertrauen ſieht die Kirche voll Demuth auf das Wort des Herrn: „Selig iſt wer ſich nicht an mir ärgert,“ und iſt eingedenk deſſen, was er zu ſeinem Jünger Petrus in der Nacht ſeines Leidens ſagte: „wachet und betet, daß ihr nicht in Anfechtung fallet!“ Sie pflichtet bei der Zumuthung des vorge-

ſtellten Ideals und der moraliſchen Geſinnung als „Vertrauen auf ſich ſelbſt“ ihrem größten Lehrer Melanchthon bei: si recipimus hic adversariorum doctrinam ..... nihil jam intererit inter justitiam philosophicam *aut certe pharisaicam* et christianam ...:.. Nihil docent adversarii, nisi justitiam rationis aut certe legis, in quam intuentur sicut Judaei in velatam Moisi faciem et in securis hypocritis, qui putant, se legi satisfacere, excitant praesumptionem et inanem fiduciam operum et contemptum gratiae Christi. Ap. C. de justif. § 16. 21. Sie weiſt dieſe phariſäiſche Zumuthung um ſo entſchiedener zurück, da ſie weiß, daß ſie die Denkweiſe aller nur vom Chriſtenthum Angeſchienenen, nicht Erleuchteten und Geheiligten iſt, die Denkweiſe des natürlichen Menſchen: ideo semper exstiterunt in mundo, qui hanc carnalem justitiam solam docuerunt, oppressa justitia fidei et tales doctores semper existent etiam. Ap. C. de dil. § 273.

Durch die Kantſche Entwicklung der Lehre vom guten Princip ſind drei Punkte klar ins Licht geſtellt: daß die Lehre vom Heil auch für eine Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, nothwendig ihren Ausgang nehmen muß von der perſonificirten Idee des Guten, die, ſelbſt wenn man nicht weiter käme, als dieſe zu identificiren mit der Idee „der Menſchheit in ihrer moraliſchen ganzen Vollkommenheit,“ als eine gegebene erſcheint; ferner: daß dieſe Idee durch ihre eigne dialektiſche Bewegung alle Prädikate des Gottmenſchen gewinnt; endlich: daß die dialektiſche Bewegung willkührlich abgebrochen wird, ſobald man bei der bloßen Vorſtellung der Idee ſtehen bleibt, d. h. poſitiv geſprochen: Der Chriſtus der Speculation fordert den Chriſtus der Hiſtorie.

Da es aber unvergleichlich ſchwerer iſt, „ſeinem Beiſpiele in treuer Nachfolge“ nicht: „ähnlich zu bleiben,“ wie der moraliſche Phariſaeismus verlangt, ſondern ähnlich zu werden, wie der Apoſtel verlangt, ſo wird wohl auch das vorgeſtellte Ideal, das zumal gegenwärtig als phantaſtiſches Geſpenſt unter allen „Gebildeten“ herumſchleicht, noch lange das mythiſch-doketiſche Ding bleiben, dem ſie „unwandelbar anhängig“ ſind. Denn naturaliter blanditur hominibus!

Der Verlauf unſerer Kritik brachte es mit ſich, daß die Entwickelung der Idee des guten Princips auf die objective Realität

dieſes Princips ſelbſt hinwies, eine Realität, die in die Geſchichte und in das Dogma der Kirche ausmündet. Nicht ſo bei Kant. Zwar, daß die Idee des guten Princips kein anderes, als ein bloßes Scheindaſein hat, wenn ſie nicht eine objective Realität von ſich ausſagen kann, das fühlt Kant und darum iſt es, daß er alle mögliche Anſtrengung zu dieſem Prädikate macht. Sehen wir nun, wozu dieſe Anſtrengung führt. Er handelt in der zweiten Abtheilung des erſten Abſchnitts davon. Alſo:

b, Objective Realität der Idee des guten Princips.

„Dieſe Idee, ſagt Kant, hat ihre Realität in praktiſcher Beziehung vollſtändig in ſich ſelbſt. Denn ſie liegt in unſerer moraliſch geſetzgebenden Vernunft. Wir ſollen ihr gemäß ſein und wir müſſen es daher auch können.“ p. 71.

Erinnern wir uns vorerſt, daß dieſe Idee, von der Kant hier ſagt, ſie habe ihre Realität in praktiſcher Beziehung vollſtändig in ſich ſelbſt, die Idee iſt „eines Menſchen, der nicht allein alle Menſchenpflicht ſelbſt auszuüben, zugleich auch das Gute in größtmöglichem Umfange um ſich auszubreiten, ſondern auch, obgleich durch die größten Anlockungen verſucht, doch alle Leiden bis zum ſchmählichſten Tode, des Weltbeſten willen und ſelbſt für ſeine Feinde zu übernehmen bereitwillig wäre.“ p. 70.

Von dieſer Idee ſagt nun Kant die drei obigen Sätze aus: ſie „hat ihre Realität in praktiſcher Beziehung vollſtändig in ſich ſelbſt; denn ſie liegt in unſerer moraliſch geſetzgebenden Vernunft; wir ſollen ihr gemäß ſein und wir müſſen daher es auch können.“ Es iſt offenbar, die beiden andern Sätze ſollen den Beweis für den erſten hergeben, für die Realität der Idee und zwar für ihre objective Realität. Aber was thun ſie? Der zweite Satz giebt den Grund ihrer Gültigkeit an und damit ſetzt er dieſe Gültigkeit ſelber. Die Gültigkeit der Idee iſt aber für Kant nur eine praktiſche, d. h. ein Poſtulat. Damit iſt er noch keineswegs berechtigt, von der objectiven Realität dieſer Idee zu reden. Kant verwechſelt dieſe Begriffe, Realität und praktiſche Gültigkeit ſo ſehr, daß er Eins für das Andere ſetzt, z. B. p. 72, wo er ſagt: „nur der Glaube an die praktiſche Gültigkeit jener Idee, die in unſrer Vernunft liegt, hat moraliſchen Werth.“ Dieſe Ver-

wechslung geht heutzutage durch die gesammte „freie" Theologie. Sie bleiben bei dem bloßen Postulat stehen, bei der „bloßen Idee der Gesetzmäßigkeit," die für jedes Subject sich eine andre Gestaltung giebt, und dieser subjectiven Idee legen sie objective Realität bei. Nur dadurch, daß die Idee sich bis zu ihrem Ziel bewegt, wird ihre Bedeutung als bloßes Postulat überwunden und kommt sie selbst zur objectiven Realität. Davon wird bald noch zu reden sein. Für jetzt ist nur festzuhalten, daß Kant die Realität der Idee des guten Princips im zweiten Satz durch weiter Nichts begründet, als durch ihre praktische Gültigkeit, durch ihre Bedeutung als Postulat.

Der dritte Satz sagt ihre Realisirbarkeit aus. Damit ist aber eben sowenig die Realität selbst ausgesagt, wie mit dem zweiten. Und was noch hinzukommt, diese Realisirbarkeit ist nicht bewiesen. Wir haben schon in unsrer Schrift über Kants Lehre „vom radikalen Bösen" die Unstatthaftigkeit des Schlusses genugsam erörtert: „wir sollen ihr (dieser Idee) gemäß sein, wir müssen es daher auch können." Der Schluß: „ich soll, also kann ich," paßt nur für jene intelligible Willensentscheidung, die wir für den Menschen als Noumenon beanspruchen müssen, für die erste That der Freiheit, die prima electio, durch welche der Mensch sich selbst auch für sein empirisches Sein und Handeln die sittliche Bestimmtheit gegeben hat. Diese intelligible That der Freiheit ruht nothwendig auf dem Axiom: „ich sollte, also konnte ich." Dieses erste Böse hatte seinen Ursprung nicht in einem Nichtkönnen, sondern in einem Nichtwollen; es war That, freie That und nur dies. Nachdem aber das Böse in die Natur eingewurzelt ist, und grade nach Kant eine Bestimmtheit derselben ausmacht, können wir nicht „zum zweiten Male (jenes Axiom) brauchen, um dadurch das Gegentheil, die Möglichkeit der Ueberwindung jenes radikalen Bösen zu beweisen;" auch wird ja „dem von der Sünde gefesselten Zustande des Menschen gegenüber das aus der sittlichen Idee abgeleitete Können sofort selbst wieder zu einem Sollen. — Sagt ihm, (dem Menschen) im Namen des praktischen Vernunftgesetzes: du sollst heilig sein in jedem Augenblick deines Lebens, also kannst du es auch von diesem Augenblick an, so wird er euch antworten: ich sollte freilich können, aber ich kann nicht." Jul. Müller, Lehre v. d. Sünde, II, p. 16. Und dies: ich kann nicht! ist darum

natürlich, weil das Böse in einer Umkehr der Maximen besteht; an die Stelle der Maxime des Gehorsams ist die der Selbstliebe getreten; damit ist die Freiheit zum Guten verloren; und darum kann kein Mensch nicht durch sich von der Umkehr der Maximen frei werden; er postulirt die Freiheit ewig; „die Freiheit ist, wie Kant selbst in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten sagt, nur eine Idee der Vernunft, deren objective Realität an sich zweifelhaft ist.“ Ist die objective Realität der Freiheit zweifelhaft, wie soll es nicht ebenso die objective Realität der Idee des Guten sein, da doch das Gute selbst nur der Inhalt der Freiheit ist? Kann die Freiheit, d. h. unsre sittliche Beschaffenheit als Wollen des Guten, nicht durch eigne Kraft wieder hergestellt werden, so kann auch die Idee des Guten nicht objective Realität in unsrer Vernunft haben. Eins bedingt das Andre.

Von der objectiven Realität, die Kant für die Idee des guten Princips beansprucht, steigt er durch die praktische Gültigkeit derselben, durch das Postulat herab bis auf die Behauptung ihrer Realisirbarkeit. Aber beweisen hat er „die Möglichkeit ein diesem Urbild gemäßer Mensch zu sein“ nicht. Hat Kant uns aber vermittelst der Lehre von der Umkehrung der Maximem durch eine außerzeitliche That über die Unmöglichkeit dazu die Augen geöffnet, so müßte er sie uns noch mehr über die wiederhergestellte Möglichkeit öffnen. Denn an sich kann kein Handeln in der Zeit die außerzeitliche Selbstbestimmung aufheben und auch für das empirisch sittliche Thun ist Kants eigner Ausspruch, Kritik der prakt. Vern. p. 142, gültig: daß die ganze Reihenfolge seiner (des Menschen) Existenz als Sinnenwesen nur eine Folge seiner intelligiblen Existenz ist. Also Kant sollte doch diese Möglichkeit ein dem Urbilde gemäßer Mensch zu sein, uns ein wenig vordemonstriren; dann würden wir auch leichter annehmen können, daß das Urbild des Menschheitsideals selbst nicht eine bloße Maske sei für Masken. Aber dem Beweise dieser Schwierigkeit entzieht sich Kant mit einer Behauptung; er behauptet, man brauche das gar nicht zu beweisen: „Müßte man die Möglichkeit, ein dem Urbilde gemäßer Mensch zu sein, vorher beweisen .....; so würden wir eben sowohl auch Bedenken tragen müssen, selbst dem moralischen Gesetz das Ansehen einzuräumen, unbedingter und doch hinreichender Bestimmungsgrund unsrer Willkühr zu sein.“ Dieser

Schluß ist ebenso richtig als er schwierig ist und für Kants Behauptung destruirend; denn er sagt Nichts Anderes aus, als: wenn wir erst beweisen müßten, daß der Mensch dem Urbild gemäß sein kann, vorher aber dies zweifelhaft wäre, so müßten wir auch beweisen, daß das moralische Gesetz unbedingter (d. h. auf keiner andern Causalität beruhender) Bestimmungsgrund unserer Willkühr, also für unsre sittliche Entscheidung, wäre und doch (d. h. obschon es auf keiner Causalität beruht, man also für sein Hinreichen gar keinen Grund angeben kann) hinreichender Bestimmungsgrund. Ehe wir dies bewiesen hätten, müßten wir Bedenken tragen, es zu statuiren.

Wie gesagt, es ist dies eine der bedeutendsten Schlußfiguren, die Kant aufgestellt hat, sie spricht aber gegen ihn selbst. Der Gedankengang ist so: Daß wir dem Urbild gemäß sein können, können wir nicht weiter beweisen, als dadurch, daß wir sollen. Daß damit dies Können, diese Möglichkeit, nicht bewiesen ist, fühlt Kant und sagt: es braucht nicht bewiesen zu werden, daß wir können; müßte dies bewiesen werden, so müßte auch bewiesen werden, daß das moralische Gesetz hinreichender (wir lassen vor der Hand das: „unbedingter") Bestimmungsgrund unserer Willkühr, also auch unserer Entscheidung für das Gute ist, d. h. es müßte erst bewiesen werden, daß das moralische Gesetz auch für das Können hinreiche. Wir sehen, der Schluß führt Kant selbst auf die Entdeckung, daß uns das Können gegeben werden muß, und die Kraft, die uns das Können giebt, findet er im moralischen Gesetz.

Das aber ist eine bloße Behauptung und die muß bewiesen werden. Kant dagegen will sie zum Axiom machen. Gegen die Nothwendigkeit zu beweisen wehrt er sich, so viel er kann. Dennoch, der Schluß steht fest: muß das Eine bewiesen werden, die Möglichkeit dem Ideal gemäß zu sein, und das muß bewiesen werden, so muß auch das Andere bewiesen werden, das Hinreichen des moralischen Gesetzes für dieses Können selbst, also, daß das moralische Gesetz grade, und Nichts Andres, dies Können giebt. Aber Kant kann den Beweis nicht führen, daß das Gesetz hinreichender Bestimmungsgrund unsres sittlichen Handelns ist, darum nicht, weil er nicht beweisen kann, daß es unbedingter Bestimmungsgrund ist. Es ist das der große Selbstbetrug der Ge-

setzesmenschen, daß das Gesetz unbedingter Bestimmungsgrund sei. Daß er's aber nicht in dem Sinne ist, als müsse der Mensch sich davon bestimmen lassen, zeigen die Gesetzesmenschen selbst am besten; denn sie handeln am meisten gegen die verpflichtenden Normen des Gesetzes; und daß er's nicht in dem Sinne ist, in welchem es Kant hier nimmt, daß das Gesetz darum unbedingter Bestimmungsgrund sei, weil es auf keiner andern Causalität beruhe, überhaupt durch keine Causalität bedingt sei, das zeigt die Betrachtung des Begriffs des sittlichen Gesetzes.

Der Begriff des sittlichen Gesetzes hängt allerdings mit dem der Selbstbestimmung zusammen, aber nicht so, als ob das sittliche Gesetz durch Selbstbestimmung wäre und diese es erzeugte, so daß man nun allerdings sagen könnte, auf Selbstbestimmung beruhend, beruht es „auf keiner andern Causalität," sondern die Selbstbestimmung ist vorerst noch weiter Nichts, als Selbstbewußtsein; es tritt das sittliche Gesetz in das Selbstbewußtsein und zwar sofort mit dem Erwachen dieses. Dieses Eintreten ins Bewußtsein geschieht in der Form einer sittlichen Nothwendigkeit und wir nennen es Gewissen. So lange aber die Selbstbestimmung nur erst Selbstbewußtsein ist, ist sie noch keineswegs vollendet; dazu muß der Wille kommen, das Leben nach diesem Bewußtsein zu gestalten, das Gewissen zu respectiren. Und dieser Wille kann nun auf zwei Wegen erzeugt werden, auf dem Wege des Gesetzes, der Zucht, des äußerlichen Gehorsams, wo er stets gebunden bleibt und nur excitirt wird durch den Repräsentanten des Gesetzes, d. h. durch eine positive, äußere Autorität, z. B. lex scripta, oder auf dem Wege der Freiheit, des innern Gehorsams, der Liebe, wo er zwar auch excitirt werden muß durch einen, respective durch den Repräsentanten der Liebe, aber sich doch ganz als frei weiß. Der Wille richtet sich dann auf das sittliche Gesetz in ganz freier Weise; immerhin aber, das müssen wir wohl festhalten, ist dieses da; auch der freie Wille erzeugt es nicht. Also wird es auch nicht durch Selbstbestimmung erzeugt. Schon daß das Gesetz in Form einer sittlichen Nothwendigkeit auftritt, zeigt auf einen Grund, aus dem es aufsteigt, d. h. auf eine Causalität. Dasselbe Resultat ergiebt sich, wenn wir auf den Inhalt des Gesetzes sehen. Das Gesetz stellt dem Menschen stets ein Seinsollen auf, d. i., ein Sollen, welches von einem

Sein bereits aus- und zu einem Sein übergeht; es zeigt eine Aufgabe, die freilich vom Selbst zu lösen ist, also auch Selbstbestimmung fordert, die aber einen Inhalt hat, den das Selbst sich erst aneignen muß. Und dieser Inhalt, dieses Sein, worauf das Sollen geht, ist das Gute.

Der Begriff des Guten ist dem Gesetzbegriffe immanent; der letztere kann gar nicht construirt werden ohne den ersteren; der Begriff des Guten geht also dem des Gesetzes voraus. Er wird nicht durch das Gesetz bestimmt, er bestimmt das Gesetz.

Also mit der Unbedingtheit des Gesetzes ist es doch nicht so gewiß, als Kant will. Das Gesetz tritt auf in der Form der Unbedingtheit, gebietet schlechthin, nur wegen seines Inhalts. Kant spricht dem Gesetz den Eindruck von Erhabenheit und Majestät zu, weil es in der Form der Unbedingtheit auftrete; diese Erhabenheit und Majestät erhält es aber nur durch die Natur seines Inhalts. Diese Natur seines Inhalts macht das Gesetz zu der Macht, die es ist, indem es das unwandelbare ewige Gute als heilige Ordnung und geweihetes Recht in der Familie, in der Volksgenossenschaft, im ganzen gesellschaftlichen Leben unzweifelhaft gültig und über das subjective Belieben erhaben aufweist, als Etwas, zu dem der Mensch sich einfach zu bestimmen hat, gezwungen oder frei. Aber nicht diese Bestimmung des Selbst, nicht diese Selbstbestimmung ist die Erhabenheit des Gesetzes und das Gesetz hat nicht Unbedingtheit durch sich selbst, d. h. durch seine Form als unbedingtes Gebot, sondern nur durch seinen Inhalt, das Gute, um des willen es erst unbedingt gebietet.

Nun können wir aber das Gute gar nicht als absolute Realität fassen, ohne uns dabei Gottes bewußt zu werden. Jede Erregung des Guten in uns ist auch unmittelbar eine Erregung des Gottesbewußtseins, und umgekehrt: jede Anregung des Gottesbewußtseins ist auch eine Anregung zum Guten, eine Erregung des Gewissens. Und diese Wechselbeziehung hat, sobald sie in der Erfahrung anerkannt ist, das Bewußtsein Gottes im menschlichen Geiste zur *prima causa* und zur Basis für das ganze menschlich sittliche Sein.

Man kann also von dieser doppelten Betrachtungsweise aus durchaus nicht sagen, das moralische Gesetz sei „unbedingter und (doch) hinreichender Bestimmungsgrund unserer Willkühr." Und

was so die Betrachtung der Natur des sittlichen Gesetzes und des Gewissens lehrt, das lehrt auch die Erfahrung." Wer das Gottesbewußtsein im menschlichen Geist für eine Täuschung erklärt, dem wird in der Consequenz derselben Richtung bald auch das Sittengesetz als ein Erzeugniß gutmüthiger Beschränktheit oder schlauer Berechnung erscheinen; die Entartung oder der Tod der Religion in einem Volke ist mit dem tiefsten Verfall des sittlichen Lebens überall verknüpft; und Niemand erstickt die Stimme seines Gewissens, ohne damit sein religiöses Bewußtsein in Unglauben oder Aberglauben zu verkehren." Jul. Müller, l. c. II, 75. Den Commentar zu diesen Worten bilden unsre heutigen Materialisten, die theoretischen und die praktischen.

Weil wir also Gott als den Urheber des sittlichen Gesetzes anerkennen müssen, wie der Apostel ganz energisch betont, Röm. I, 19. II, 14. 15., so müssen wir auch anerkennen, daß nicht das Gesetz unbedingter und (doch) hinreichender Bestimmungsgrund ist für unser sittliches Sein, sondern der Grund für alle unsere Verbindlichkeit, „der einzige unmittelbare Gegenstand unsrer Verpflichtung" ist Gott. Damit treten wir aus dem moralischen Gebiet in das religiöse. Und der nothwendige Fortgang vom Gesetz durch die Idee des Guten zu Gott, zeigt die Nothwendigkeit, nicht bei der bloßen moralischen Bestimmung des Menschen stehen zu bleiben. Die sittliche Gesetzgebung ist nicht Autonomie, wie Kant will, nicht Heteronomie, wie die Materialisten und Libertiner aller Sorten behaupten, sondern wie Jul. Müller sagt, Theonomie, und „jede sittliche Verpflichtung wird zur Verpflichtung gegen Gott; was uns in unserm Gewissen wahrhaft bindet, ist göttlicher Wille; die Beobachtung des Gesetzes verinnerlicht sich zum Gehorsam gegen den lebendigen Gott, von dem, in dem und zu dem wir sind." Jul. Müller, l. c. p. 76. Die Tiefe des Gesetzes enthüllt uns stets den verborgenen Hintergrund Gottes und so oft wir das Gesetz in unserm Innern erfassen und Hinabsteigen bis auf seinen realen Grund, ist das zugleich ein Hinaufsteigen zu Gott.

Aber dieses Verhältniß macht das umgekehrte Verhältniß nothwendig. Wo nur immer eine Trübung und Verdunklung des Gottesbewußtseins eintritt, bei dem Einzelnen wie bei ganzen Völkern, da tritt auch eine Trübung und Verdunkelung des sitt-

lichen Gesetzes ein. Schlechthin normirend kann also das Gesetz deshalb nicht sein, weil es selbst keine schlechthinnige Norm ist. Jemehr bei einem Menschen oder einem ganzen Volk jener Sündenzustand und jene verkehrte Willensrichtung eintritt, die der Apostel Röm. I, 21 beschreibt: διότι γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ηὐχαρίστησαν, tritt auch die Folge davon ein: ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν καὶ ἐσκωτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία. Hier ist der Punkt, wo die Nothwendigkeit sich zeigt, daß eine Offenbarung in die Geschichte tritt, die diese Trübung und Verdunkelung des sittlichen Gesetzes, was der Mensch φύσει hat, was aber mit der Verfinsterung des Herzens dunkel geworden ist und immer dunkler werden kann, aufhebt und das Gesetz auch außerhalb des Menschen ein für alle Mal feststellt. „Um die Erkenntniß (des Sittengesetzes) ..... zu schützen, mußte es seinen Grundzügen nach als positive Autorität im Buchstaben festgestellt werden;" quia homines ..... ex se ipsis exules facti sunt, data est etiam conscripta lex; non quia in cordibus scripta non erat, sed quia tu fugitivus eras cordis tui, sagt Augustin. Vergl. Jul. Müller, l. c. p. 23. Von jetzt an normirt das Gesetz auch den Willen und sein Inhalt wird Aufgabe für die Selbstbestimmung des Menschen; aber weil das Gesetz nicht mehr Gesetz deines Herzens ist, quia tu fugitivus eras cordis tui, darum bleiben jetzt Wille und Gesetz getrennt und sind nur auf äußerliche Weise verbunden. Den Willen zum Gesetz zu bestimmen, dazu gehört ein dritter Faktor. An sich besteht stets der Zwiespalt und es ist das Gefühl dieses Zwiespalts, dem grade der Mensch des Gesetzes sich nicht entziehen kann; es sind die λογισμοὶ κατηγορούντες ἢ καὶ ἀπολογούμενοι μεταξὺ ἀλλήλων, Röm. II, 15. Der dritte Faktor aber, der das Gesetz, das Gute, und den Willen, das Thun eint, ist eben, wie wir schon einmal sagten, zwiefach, entweder eine äußere Autorität, die lex scripta und ihr Repräsentant, die justitia in foro, oder, lex caritatis und deren Repräsentant, Christus, die justitia coram Deo, die zugleich unsre eigne justitia wird durch den Glauben und damit uns die Kraft giebt, die Idee des Guten zu realisiren, d. h. das Können.

Das ist die Lehre der Kirche, justitia est fides in Corde, Ap. C. III, de dil. § 142, und diese fides in Corde seu justitia Cordis, ist wie Melanchton sagt Ap. C. IV, de eccl. § 31, res vivi-

ficans corda. Damit aber, daß dieſe justitia das geiſtliche Leben giebt, giebt ſie aus ſich das Können, vult complecti fidem *cum* fructibus. Die fides wird zur fiducia in voluntate, die die Verheißungen in Chriſto Jeſu ergreift, Ap. C. III § 183: fides est .... fiducia in voluntate, hoc est velle et *accipere* hoc quod in promissione offertur, videlicet reconciliationem et remissionem peccatorum. Wo aber Vergebung der Sünde iſt, ſagt Luther, da iſt auch Leben und Seligkeit.

Die Lehre der Kirche alſo demonſtrirt uns das Können vor; Kant behauptet es, er macht es zum Axiom, eine Begründung aber dafür hat er nicht und kann ſie vom Standpunkt des moraliſchen Geſetzes aus, als des unbedingten und hinreichenden Beſtimmungsgrundes, nicht haben; „denn wie es möglich ſei, ſagt er ſelbſt, daß die bloße Idee einer Geſetzmäßigkeit überhaupt eine mächtigere Triebfeder für dieſelbe (für die Geſetzmäßigkeit, das geſetzmäßige Leben) ſein könne, als alle nur erdenklichen, die von Vortheilen hergenommen werden, das kann weder durch Vernunft eingeſehen noch durch Beiſpiele der Erfahrung belegt werden.“ Der Grund von dieſem Nichteingeſehenwerdenkönnen iſt nach unſrer bisherigen Betrachtung einleuchtend; wäre das Geſetz wirklich unbedingter und hinreichender Beſtimmungsgrund für unſer ſittliches Handeln, ſo müßte auch die (bloße) Idee deſſelben, ſobald ſie ins Bewußtſein getreten iſt, die mächtigſte Triebfeder zur Geſetzmäßigkeit ſein. Weil das Geſetz (allein) nicht hinreichender Beſtimmungsgrund iſt, darum iſt auch die bloße Idee deſſelben nicht die mächtigſte Triebfeder. Es iſt auch dieſe Behauptung, daß die bloße Idee der Geſetzmäßigkeit die mächtigſte Triebfeder ſei, ſo ſehr nur Behauptung, daß die Erfahrung ſie alle Tage widerlegt. Das geſteht Kant ſelbſt zu; er ſagt: Es könne nicht durch Vernunft eingeſehen werden, wie es möglich ſei, daß die bloße Idee der Geſetzmäßigkeit die mächtigſte Triebfeder ſei, (was eben nach Kant doch ſtattfinden ſoll) weil „das Geſetz unbedingt gebietet.“ Sobald man das „Unbedingt“ näher unterſucht, empfängt der Satz: das Geſetz gebietet unbedingt, tiefere Begründung, als ſie Kant giebt und es iſt nicht mehr von einer „bloßen Idee der Geſetzmäßigkeit“ da die Rede, wo ſich das Gute als heiliger Gotteswille kund giebt. Damit wird auch die Bedeutung des Geſetzes und ſeine Berechtigung, unbedingtes Gebot zu ſein, durch

Vernunft recht wohl eingesehen. Kant kann das bei der bloßen Idee der Gesetzmäßigkeit nicht.

„Auch durch Beispiele der Erfahrung, gesteht er weiter ein, kann nicht belegt werden, wie es möglich sei, daß die bloße Idee der Gesetzmäßigkeit die mächtigste Triebfeder sei, weil..... wenn es auch nie einen Menschen gegeben hätte, der diesem Gesetze unbedingten Gehorsam geleistet hätte, die objective Nothwendigkeit ein solcher zu sein, doch unvermindert und für sich selbst einleuchtet." Die heutigen Materialisten, die die Sittlichkeit im weitesten Sinne für eine besondere Beschaffenheit der Materie ansehen und deshalb, wie C. Vogt, Begriffe wie Schuld und Verantwortlichkeit als armselige Hirngespinste betrachten, könnten wohl Kant über die unverminderte Einleuchtung von der objectiven Nothwendigkeit, dem Gesetze unbedingten Gehorsam zu leisten, einige starke Zweifel beibringen. Aber abgesehen davon enthalten Kants Worte einen ganz merkwürdigen Schluß; denn eigentlich heißen sie doch weiter Nichts, als: man kann es nicht durch Beispiele der Erfahrung belegen, weil man's nicht durch Beispiele der Erfahrung zu belegen braucht. Kant macht also ganz unter der Hand das Nichteinsehenkönnen und das Nichtbelegenkönnen, was stets ein höchst bedenkliches Zeichen von der Richtigkeit einer Behauptung ist, zum Nichteinzusehenbrauchen. „Es bedarf, fährt er unmittelbar nach dem seltsamen Schlusse fort, es bedarf also (?) keines Beispiels der Erfahrung, um die Idee eines Gott moralisch wohlgefälligen Menschen für uns zum Vorbild zu machen; es liegt als ein solches schon in unsrer Vernunft." Aber darum handelt es sich ja gar nicht, die Idee eines solchen Menschen für uns zum Vorbild zu machen, sondern um „die Möglichkeit ein diesem Urbild gemäßer Mensch zu sein." Diese Möglichkeit setzt die Kirche sofort mit dem geschichtlichen Urbild; dieses zeigt uns die Möglichkeit nicht bloß, es giebt sie auch; es ist nicht bloß Vorbild im Sinne des Beispiels, es ist auch Vorbild im Sinne des Bildners, der den neuen Menschen schafft. Kant spricht schon dem abstracten Begriff eines solchen Urbildes in unsrer Phantasie die Realität zu, läßt die Idee des Guten in solchem abstracten Begriff der Phantasie totaliter beschlossen sein, und darum kann er keine reale Möglichkeit für die Ergreifung des Guten im Subject nachweisen, keine Möglichkeit „ein diesem Urbild gemäßer Mensch" zu sein. Er kann diese

Möglichkeit nicht nachweisen, weil er auch nicht die wahre und volle Realität des Urbildes nachgewiesen.

Trotzdem er nun aber diese Realität des Vorbildes soweit geleugnet, daß er sagt, es „kann mit keinem Beispiele der Erfahrung belegt werden," es bedarf auch dieser Belegung nicht, macht er doch nach den zuletzt citirten Worten: „es (das Vorbild) liegt als ein solches schon in unsrer Vernunft," einen Gedankenstrich, und giebt darauf schüchtern zu, was er so eben bestritten, daß das Vorbild in einem Menschenexemplar gegeben sei; nur warnt er davor, daß man es nicht für etwas mehr nehmen solle, als für ein bloßes Menschenexemplar: „Wer aber, um einen Menschen für ein solches mit jener Idee übereinstimmendes Beispiel zur Nachfolge anzuerkennen, noch etwas mehr, als er sieht, d. i. mehr als einen gänzlich untadelhaften, ja soviel als man nur verlangen kann verdienstvollen Lebenswandel, wer etwa außerdem noch Wunder, die durch ihn oder für ihn geschehen sein müßten, zur Beglaubigung fordert, der bekennt zugleich hierdurch seinen moralischen Unglauben (d. h. Unglauben daran, daß die bloße Idee der Gesetzmäßigkeit die mächtigste Triebfeder zum gesetzmäßigen Leben sei, oder wie Kant es erklärt) nämlich den Mangel des Glaubens an die Tugend, den kein auf Beweise durch Wunder gegründeter Glaube, der nur historisch ist, ersetzen kann, weil nur der Glaube an die praktische Gültigkeit jener Idee, die in unsrer Vernunft liegt, moralischen Werth hat."

Da haben wir das Sammelsurium des ganzen Rationalismus, über welche Weisheit die Allerweltsreligion seit Kant nicht hinausgekommen ist. Es ist „der gänzlich untadelhafte, ja soviel als man nur verlangen kann verdienstvolle Lebenswandel," den man als „die Eine Grundwahrheit des Christenthums" hinstellt; das ist dann das mit „der Idee der Menschheit übereinstimmende Beispiel zur Nachfolge," und auch dieses Beispiel glaubt man dann wieder nicht als den wirklichen, geschichtlichen Jesus, sondern nur als „den idealen" auffassen zu dürfen, d. h. als das subjective Phantom, welches sich irgend ein Subject von dem Ideale der Menschheit macht und das zweifelsohne von ihm selbst, dem beliebigen Subject, abconterfeit ist. Sobald man in Christo nicht die Offenbarung der absoluten Religion gegeben sieht, ist das nur consequent. Man muß dann mit Strauß gehen, „der Cristus des Glaubens ꝛc."

p. 218 und sagen: „das Bild des Menschen ohne Sünde, der mit Gott einigen Seele, ist das Ideal der Menschheit, das in der menschlichen Natur und ihrer sittlich-religiösen Anlage seinen Ursprung hat, mit ihr sich entwickelt, läutert und bereichert, durch Jesum insbesondre geläutert und bereichert worden ist, aber auch nach ihm noch Fortbildungen erfahren hat und ferner erfahren wird." Obwohl sich die letztere Behauptung durch Nichts Thatsächliches erweisen läßt, obwohl man ferner nicht einsieht, wie das Ideal der Menschheit, „der mit Gott einigen Seele," in der menschlichen Natur und ihrer sittlich-religiösen Anlage seinen Ursprung haben soll, da die Strauß'sche Natur doch, je mehr sie sich in ihrer Wahrheit erfaßt, desto weniger von einem Gott weiß, obwohl man endlich nicht begreift, wie bei dem vollständigen Leugnen eines Jenseits Strauß nur überhaupt noch ein solches Ideal, „die mit Gott einige Seele," gelten lassen kann, ja wie überhaupt nur, außer als Abirrung von sich selbst, der menschlichen Natur eine sittlich-religiöse Anlage vindicirt werden soll, obwohl da jeder einzelne Satz seinen Widerspruch in sich trägt, dennoch ist es Consequenz, die sich immer noch besser ausnimmt als die Gedankenschwäche der Allerweltsreligion.

Diese nämlich glaubt ein Höchstes zu setzen in Aussprüchen, wie z. B. der des Dr. Schwarz in Gotha in der sechsten These über protestantische Lehrfreiheit auf dem Protestantentage zu Eisenach: „die Eine Grundwahrheit des Christenthums ist nicht dogmatischer, sondern religiös-sittlicher Art. Sie ist das Christenthum Christi, (der Ausdruck ist von Lessing abkopirt, der nicht die christliche Religion, sondern die Religion Christi als das Wahre bekennt. Bis zu dieser Errungenschaft ist der heutige Rationalismus gekommen, daß er statt „Religion Christi" „Christenthum Christi" setzt. Wenn der Fortschritt in so grandioser Weise weiter geht und das scheint nach den Tagen von Neustadt und Bremen so, so wird die neue Reformation durch den Protestantenverein bald fertig sein.) Also: „sie — die Eine Grundwahrheit — ist das Christenthum Christi, das Evangelium der Liebe und Gotteskindschaft, wie es von Christo selbst nicht allein gelehrt, sondern in ihm persönlich dargestellt, durch sein Leben und Sterben besiegelt ist." Das ist die Eine Grundthatsache des Herrn Dr. Schwarz von Gotha, Christenthum Christi genannt, weil es, wie Schenkel

ſagt, Allg. kirchl. Zeitſchr. Jahrg. 8, H. 2. p. 77: „in der Darſtellung Chriſti ſelbſt in ſeiner annähernd vollkommenſten Geſtalt uns entgegentritt.“ Dieſe annähernd vollkommenſte Geſtalt iſt ungefähr daſſelbe, was bei Kant, nur etwas beſtimmter mit den Worten ausgedrückt wird: ein „ſoviel als man nur verlangen kann, verdienſtvoller Lebenswandel.“ Iſt das „Soviel man nur verlangen kann,“ in dieſem Evangelium der Liebe und Gotteskindſchaft, was Chriſtus gelehrt und perſönlich dargeſtellt haben ſoll, grade ſoviel, daß man's auch von uns verlangen kann, ſo müſſen wir, da bei der Abſtreifung aller chriſtlichen Grundthatſachen von Chriſto nichts als der bloße Menſch übrig bleibt, das Verlangte auch üben können. Wozu dann Chriſtus auch nur noch als Vorbild hinſtellen, ſich nach ihm nennen, ihn als Unicum ausſagen? Auf dieſem Standpunkt iſt es viel deutlicher und auch ehrlicher, mit Herrmann Tegow, der doch der Rothe'ſchen Theſenfaſelei den Standpunkt der modernen Cultur und was dieſe ſelbſt von ihrer Verſöhnung mit dem Chriſtenthum hält, wird klar gemacht haben, ich ſage, es iſt viel wahrheitsgetreuer mit Tegow zu ſagen: „es genügen nicht die von Jeſus aufgeſtellten Gebote. Denn abgeſehen davon, daß ſie ſich faſt nur auf das Verhältniß zweier beziehen, ſind ſie auch oft der Art, daß die Liebe zum Nächſten uns das Gegentheil gebietet .... Wir glauben nicht, unſere Liebe dadurch bethätigen zu müſſen, daß wir unſern Mitmenſchen abrathen, für Eſſen, Trinken und Kleidung zu ſorgen ꝛc. Auch verbietet es uns die Liebe, unſern Nächſten auf den Himmel zu verweiſen, als den Ort, wo ihm Erſatz geboten wird für die Entbehrungen und Leiden dieſer Erde ..... Nach dieſen Worten werden Sie (Rothe) es erklärlich finden, daß ich nicht einſehen kann, was Sie von den Männern der modernen Bildung verlangen, nämlich nicht einſehen kann, „daß geſchichtlich betrachtet, diejenigen moraliſchen Ideen und Tendenzen, welche in Ihren Augen das Höchſte ſind, ihren Urſprung und ihre Wurzeln thatſächlich im Chriſtenthum haben, außer deſſen geſchichtlichem Bereich auch Nichts zu finden von einer Herrſchaft derſelben.“ Herm. Tegow, „die moderne Bildung und die chriſtl. Kirche,“ p. 62 ff. Das iſt ehrlich geſprochen und man weiß, woran man iſt. Aber bei den proteſtantiſchen Männern des Herrn Dr. Schwarz und Schenkel muß man zwiſchen den Zeilen leſen, woran man iſt

und was sie zuletzt eigentlich wollen. Die „Erneurung des Christenthums im Einklange mit der Culturentwicklung," dieses Herausbilden dessen, „was allein noch mit Fug und Recht Christenthum heißen kann," all' diese Phrasendreſcherei des Herrn Schenkel und seiner protestantischen Männer, kommt auf weiter gar Nichts hinaus, als daß Jesus für den erklärt wird, der, wie Dr. Strauß, Leben Jesu, Volksausg. p. 207 sagt: „indem er diese heitere, mit Gott einige, alle Menschen als Brüder umfassende Gemüthsstimmung in sich ausbildete, das prophetische Ideal eines neuen Bundes mit dem ins Herz geschriebenen Gesetz in sich verwirklicht hatte; er hatte, um mit dem Dichter zu reden, die Gottheit in seinen Willen aufgenommen, daher war sie für ihn von ihrem Weltenthron gestiegen, der Abgrund hatte sich erfüllt, die Furchterscheinung war entflohn, in ihm war der Mensch aus der Knechtschaft zur Freiheit übergegangen." Wie gesagt, die protestantischen Männer wissen Christo auch nicht ein Quentchen mehr zu geben, als Dr. Strauß. Ist es da nicht gegenüber diesem verständlichen und solchem Christus ganz angemessenen Satze Strauß' p. 209: „stünde einmal Einer auf, in welchem der religiöse Genius der neueren Zeit ebenso von vornherein Fleisch geworden wäre, wie in Jesu der der seinigen, so würde ein solcher schwerlich, wie jene gebrochenen Naturen (Paulus, Augustin, Luther) sich an den Vorgänger anlehnen, sondern dessen Werk in selbstständigem Geiste weiter führen," ist es nicht solch verständlichem Reden gegenüber pure Heuchelei, auf demselben principiellen Standpunkte von einer „Erneuerung des Christenthums," von einer „Versöhnung des Christenthums mit dem modernen Culturleben" zu reden? Da geht doch jeder gesunde, denkfähige Kopf tausendmal lieber mit Tegow und Strauß, als mit Schwarz, Schenkel und Rothe! Freilich klar gemacht, „wie diese harmonische Gemüthsverfassung in Jesu zu Stande gekommen war," eine Antwort auf diese seine Frage hat uns auch Dr. Strauß, nicht gegeben; denn Worte, wie: „Jesus erscheint als eine schöne Natur von Haus aus, die sich nur aus sich selbst heraus zu entfalten, sich ihrer selbst immer klarer bewußt, immer fester in sich zu werden, nicht aber umzukehren und ein anderes Leben zu beginnen brauchte," das macht die Sache nicht klar. Auch dieser Begriff der Unsündlichkeit Jesu ist schon nicht „soviel als man nur verlangen kann," sondern ein Mehr; wenn er nicht ein

Mehr ist, warum haben alle die, die solche „harmonische Gemüthsverfassung“ als die höchste Lebensfülle aussagen, als Sublimat aller wahren Cultur, als den schönsten Besitz des Menschen, warum haben sie ihn nicht erfaßt, warum Dr. Strauß selber nicht, warum hat er nicht die vielgerühmte „Selbstüberwindung und Entsagung,“ z. B. den kleinen „bläffenden Spitz“ in Heidelberg laufen zu lassen, anstatt ihn zu scalpiren? Es würde das doch gewiß mehr ein „Handeln aus der Lust und Freudigkeit eines schönen Gemüths heraus“ gewesen sein, als sein unbarmherziges Gericht. Wenn also auch nur das Handeln Christi das eines solchen „schönen Gemüths“ gewesen, ist es auch nur da, wie Dr. Strauß will, aus dem religiösen Genius zu erklären?

Das religiöse Genie muß seit Hegel viel herhalten, um das Wunderbare an der ganzen Erscheinung Christi erklärlich zu machen; man meint, das Auftreten jedes Genies sei ein Wunder, zwar kein Wunder der Natur, aber ein Wunder der Geschichte des Geistes. Daran ist so viel wahr, daß allerdings in der Geburt jedes Genies ein Neues gesetzt ist, was wir unmittelbar auf den göttlichen freien Schöpfergeist zurückführen müssen. Aus einem sich mit der Welt zugleich erst entwickelndem Geiste, aus einem erst mit dieser Entwickelung selbst werdenden Gotte läßt sich auch das nicht erklären, da eine solche Entwicklung, die gleich ist einem unendlichen Progreß, das Moment der Stetigkeit, des Sichgleichbleibens betonen muß. Es giebt also bei der pantheistischen Weltanschauung nur eine natürliche Entwicklung, eine sich stets an innrer Kraft gleichbleibende Causalität, eine solche kann keine Ausnahme, kein Genie erzeugen. Also, auch das Genie weist auf die freie Schöpferthätigkeit Gottes: Aber nehmen wir an, Christus hätte nur „das Bild der mit Gott einigen Seele,“ wie Dr. Strauß sagt, „die harmonische Gemüthsverfassung,“ die „nie umzukehren und ein anderes Leben zu beginnen braucht,“ dargestellt, so ist das nicht mit dem „religiösen Genie“ zu erklären. Das religiöse Genie, wo es uns auch sonst in der Geschichte begegnet, ohne Ausnahme, steigt auf aus dem „unreinen Grund der natürlichen Kräfte.“ Sein erstes Regen, wodurch es sich als religiöses Genie kund giebt, besteht grade darin, daß es das Heilige in sich gebunden fühlt an die kosmischen Kräfte. Bei seinem Erwachen befindet es sich sofort im Kampf; Paulus, Augustin, der

h. Bernhardt, Franciscus, Elisabeth, Luther, Zinzendorf, das sind religiöse Genies; aber das Geniale besteht bei ihnen eben darin, daß sie mit Ursprünglichkeit, auf originale Weise, grade des Widerspruchs zwischen dem Heiligen und dem Natürlichen inne werden. „Das Genie bedarf also selbst der Erlösung, der Wiedergeburt aus dem Geiste der Heiligkeit," Martensen, § 139, p. 313, und das primitive Gefühl davon charakterisirt eben das religiöse Gefühl.

Wo läßt sich aber das Bedürfniß nach Erlösung bei Christus aufweisen? So wenig, daß selbst Strauß Jesus hinstellt „als eine schöne Natur von Haus aus, die sich nur aus sich selbst zu entfalten ..... nicht aber umzukehren brauchte." l. c. p. 208. Zwar thut Strauß alles Mögliche, um ihm die Attribute des religiösen Genies aneignen zu können. Er meint: daß Jesus nicht umzukehren brauchte, das hätte „natürlich einzelne Schwankungen und Fehler, die Nothwendigkeit eines fortgehenden ernsten Bemühens der Selbstüberwindung und Entsagung nicht ausgeschlossen." Aber das will Nichts sagen. Strauß stellt zwei Dinge nebeneinander, die durchaus nicht homogen sind. Was „die Nothwendigkeit eines fortgehenden ernsten Bemühens der Selbstüberwindung und Entsagung" betrifft, so stellt der Herr, wenn man unter jener Nothwendigkeit die unerläßliche Bedingung ethischer Selbstvollendung versteht, sie selbst auf, indem er auf sich anwendet, was geschrieben steht: „der Mensch lebt nicht vom Brode allein, sondern von einem jeglichen Worte, das durch den Mund Gottes gehet;" oder die zweite Anwendung auf sich: „Du sollst Gott, deinen Herrn nicht versuchen;" und endlich: „Du sollst anbeten Gott, deinen Herrn, und ihm allein dienen." Er sagt es ausdrücklich, daß er leider müsse, ὅτι δεῖ πολλὰ παθεῖν, um vollendet zu werden. Auch der Apostel stellt diese Nothwendigkeit auf, wenn er von Christo das wie eine ethische Nothwendigkeit aussagt, daß er es nicht für einen Raub gehalten, Gott gleich zu sein, sondern daß er sich selbst erniedrigt habe und gehorsam bis zum Tode ward, oder daß er „an dem, das er litt, Gehorsam erlernet." In dem Allen haben wir die Nothwendigkeit eines fortgehenden ernsten Bemühens der Selbstüberwindung und Entsagung. Aber auch „einzelne Schwankungen und Fehler?" Da diese Schwankungen solche zwischen Gut und Böse wären, also sittliche Schwäche, die

Fehler ethiſcher Natur, ſo müßten wir, je höher wir ſein Genie ſtellten, bei ihm ein um ſo ernſteres Bedürfniß der Erlöſung, eine um ſo entſchiednere Anſtrengung zur Wiedergeburt aus dem Geiſte der Heiligkeit entdecken. Wir könnten „die Narben“ an ihm als gering anſehen, er ſelbſt müßte ſie aber als Wunden zum Tode angeſehen haben, nämlich wenn er „religiöſes Genie“ war. Wo iſt davon, von ſolchem Bedürfniß, von ſolcher Anſtrengung zur Umkehr auch nur eine leiſe Spur? Wie tritt überall die urſprüngliche und ſtets feſtgehaltene Einheit von Heiligkeit und Natur, dieſe Incarnation des Heiligen a priori hervor? Mit Rückſicht auf dieſes durch die Geſchichte beglaubigte Charakterbild Chriſti müſſen ſelbſt Philoſophen, wie Imm. H. Fichte, „im Intereſſe hiſtoriſcher, nicht theologiſcher Wahrheit behaupten, daß uns der alte dogmatiſche Begriff von Chriſti Natur auch pſychologiſch noch immer ſeinem Kerne nach der treuere zu ſein ſcheint, weil er eben mit Kraft und Glaubensinnigkeit jenen Kern (einer übernatürlichen Entſtehung) gerettet hat.“ Fichte, die Seelenfortdauer ꝛc. p. 151. Denn allerdings, dieſe Incarnation des Heiligen a priori weiſt weiter zurück. Und, was man am meiſten ſcheut, damit haben wir das Wunder, die unterbrochene natürliche Entwicklungsreihe des Geſchlechts. Es iſt mit ſolcher apriorischen Incarnation, mit ſolcher urſprünglichen Einheit von Heiligkeit und Natur, alſo mit Sündloſigkeit, nothwendig eine Unterbrechung der hiſtoriſchen Entwicklung, aber eben ſo nothwendig der natürlichen Entwicklung gegeben. Nur daß wir dieſen Satz: die Unterbrechung der natürlichen Entwicklungsreihe des Geſchlechts, nicht in der ſtarren kirchlich-dogmatiſchen Faſſung ausſagen können, was ſich bald zeigen wird. Der Gedanke jener apriorischen Einheit nämlich führt uns auf die Frage nach der Geburt Chriſti: war ſie übernatürlich oder war ſie natürlich? womit wieder die Frage nach ſeiner Natur zuſammenhängt: war ſie göttlich, war ſie menſchlich?

Auch bei Kant führt der Gedankengang darauf.

Obſchon nämlich Kant geſagt hatte, es könne nicht durch Beiſpiele der Erfahrung belegt werden, wie es möglich ſei, daß die bloße Idee der Geſetzmäßigkeit die mächtigſte Triebfeder zur Geſetzmäßigkeit ſei, und obſchon man glauben ſollte, daß dieſer Satz ganz gleich ſei dem, daß man ſagt, es ſei überhaupt nicht mög-

lich, daß es einen solchen Menschen, der der Idee des guten Princips adäquat sei, geben werde, so behauptet Kant gleichwohl die Möglichkeit, daß das Beispiel eines solchen Menschen gegeben werde. Man sieht an solchem offenbaren Widerspruch, in den Kant mit sich selbst kommt, wie schwach grade diese Lehre von der Idee des guten Princips bei Kant ist; und bei allen, die diese Idee nur im Menschheitsideal und dieses selbst nur in unsrer Vernunft liegend finden, findet sich auch diese Schwäche des Denkens, der Widerspruch.

„Eben darum, sagt Kant, (weil keine Wunder zu fordern seien, um einen Menschen für ein solches mit jener Idee übereinstimmendes Beispiel zur Nachfolge anzuerkennen) muß auch eine Erfahrung möglich sein, in der das Beispiel von einem solchen Menschen gegeben werde; denn dem Gesetz nach sollte billig ein jeder Mensch ein Beispiel zu dieser Idee an sich abgeben, wozu das Urbild immer nur in der Vernunft bleibt, weil ihr kein Beispiel in der äußern Erfahrung adäquat ist, als welche das Innre der Gesinnung nicht aufdeckt, sondern darauf, obschon nicht mit strenger Gewißheit, nur schließen läßt." p. 72. —

Die ganze bisherige Entwickelung hat gezeigt, daß ohne Wunder die Realisation des Menschheitsideals, der Idee des guten Princips, nicht möglich ist; daß also, wenn es überhaupt einen Glauben an die „objective Realität" dieser Idee geben soll, dieser grade auf Beweise durch Wunder gegründet sein muß. Wenn Kant einen solchen Glauben „nur historisch" nennt, so kennt er die evangelische Bedeutung der fides als fiducia nicht, weiß nicht, daß alle fiducia auf Thatsachen beruht, in unserem Falle darauf, wie die responsio Lutheri ad secundum articulum sagt, quod Jesus Christus ..... sit meus Dominus, qui me perditum et damnatum hominem redemit, ut ego essem totus ipsius et in regno ejus sub ipso viverem, daß das aber alles vollkommen wahnwitzige Worte wären, wenn im Artikel selbst nach dem crucifixus, mortuus, sepultus, dieser einen Thatsache, nicht die andre Thatsache, das resurrexit de mortuis tertio die, ascendit in coelos, sedet ad dexteram patris, venturus est inde judicare ꝛc. folgte. Wie ist doch die ganze Erlösungslehre auf so gar schwache Nerven gestützt, sobald der Kantische Ebionismus mit seinem „Glauben an die Tugend, den kein auf Beweise durch Wunder gegründeter Glaube, der nur historisch ist, ersetzen kann," sobald dieser Ebionis-

mus. als Christenthum ausgegeben wird, und wie dunkel ist diese Schattengestalt des Heils nun vollends noch neben dem dunkeln Bild der Sünde, das doch Kant selbst gezeichnet! Mit welch' andern gewaltigen und ergreifenden Künstlerstrichen ist da die historische Heilsgestalt des Herrn bei Luther in der Erklärung zum zweiten Artikel im Catechismus major entworfen und wie begründet ist dann nach solcher Zeichnung das Urtheil, Cat. maj. II. p. Symb. Apost. § 33: **totum evangelium ..... eo tendit, ut hunc articulum probe percipiamus, in quo totius salutis et felicitatis nostrae summa sita est, quemque ob usum et foecunditatem suam longe lateque patentem, nunquam satis perdiscere possumus.**

Aber sehen wir ganz davon ab, wie laufen die Gedanken doch auch hier wieder in so ganz verdrehter Schlußfigur einher: „eben darum (weil keine Wunder zu fordern sind, um ein solches mit jener Idee übereinstimmendes Beispiel zur Nachfolge anzuerkennen) muß auch eine Erfahrung möglich sein, in der das Beispiel von einem solchen Menschen gegeben werde." Ob Wunder nöthig seien, um einen solchen Menschen anzuerkennen, wenn er da ist, das ist eine ganz andere Frage, als die, ob sie nöthig seien dazu, daß das Beispiel von einem solchen Menschen gegeben werde. Im letzteren Falle könnte es nur ein Wunder an der Person dieses Menschen sein, was postulirt werden müßte, im ersteren würden vorzugsweise Wunder zu postuliren sein, die von dieser Person ausgehen. Kant hatte aber jetzt nur davon zu handeln, ob das Beispiel eines solchen Menschen auch für die Erfahrung gegeben werden könne, d. h. ob ein solcher Mensch überhaupt auftreten könne und zwar ohne Wunder? Ja, sagt Kant, denn, „dem Gesetz nach sollte billig ein jeder Mensch ein Beispiel an sich zu dieser Idee abgeben, wozu das Urbild immer nur in der Vernunft bleibt." Hier ruft der alte Tausendkünstler, das „Sollte," wieder sein Holla! Warum thuts nicht, wie billig, ein jeder Mensch, ein Beispiel an sich zu dieser Idee abzugeben? Weil er nicht kann! Wenn er nicht kann, wie mag gleichwohl eine Erfahrung von einem solchen Menschen möglich sein, wie kann es einen solchen Menschen wirklich geben? Antwort: Nur durch ein Wunder! Und wodurch komme ich darauf, ihn als solchen anzuerkennen, in dem sich die Idee des Guten realisirt hat? Antwort: wieder nur durch ein Wunder, das er zu seiner Beglaubigung

mir giebt; denn sonst könnte es sein, daß es ein der Idee inadäquates Beispiel wäre, weil die äußere Erfahrung „das Innere der Gesinnung nicht aufdeckt.“ Also von hier aus fällt die Frage der Anerkennung mit der Frage nach dem Sein des Menschheitsideals zusammen, aber nicht umgekehrt wie bei Kant, daß man erst die Frage nach der Anerkennung aufwirft und sodann die nach dem Sein in der Erfahrung, d. h. nach der Realität.

Dabei ist noch ein Zugeständniß Kants wichtig: eine wirkliche Erfahrung vom Urbild können wir überhaupt nicht machen nach Kant'schem Standpunkt; kein Beispiel äußerer Erfahrung, sagt er, „deckt das Innere der Gesinnung auf.“ Wenn wir keine wirkliche Erfahrung davon machen können, was hilf uns da seine Realität? Wenn das Innre der Gesinnung nie aufgedeckt wird, wie können wir auch nur eine Erfahrung von einem heiligen Leben machen? Wenn wir aber keine solche machen können, weder an uns noch an andern, ist da das Postulat der Heiligkeit nicht selbst eine Albernheit und das Bild vom Urbilde in unsrer Vernunft nicht eine Hallucination? Ist das Ideal der Menschheit nicht überhaupt ein Erzeugniß von Gehirnnervenschwäche? Und sind das nicht die starken Menschen, die Herren unseres Geschlechts, die dies Phantom von Ideal und Urbild aus Kopf und Herzen verjagt haben? Herr Tegow, den wir oben als eine beredte Stimme der modernen Bildung citirten, da er einmal stark sein will im reinen Naturalismus, werfe nur auch noch sein Ideal der Menschheit weg, das er, inconsequent genug mit Kant noch vertreten will. Weder Deismus. noch Materialismus, die im Grunde Eins sind, weder Kant noch Tegow reden vernünftig, wenn sie von ihrem Standpunkt aus vom Ideal der Menschheit reden. Wir brauchen auch zur Beglaubigung des Ideals der Menschheit eine Thatsache. Thatsachen und nur Thatsachen können helfen, wie bei Christus das Ideal der Menschheit beglaubigt wird durch seine Auferstehung. Die Herren, die heutzutage der Kirche mit einer neuen Reformation aufhelfen wollen und diese Reformation in der Betonung des ethischen Gehalts des Christenthums finden, wie Schwarz in Gotha, Schenkel und Genossen, sind Anachronismen; auch sollen sie erst beweisen, ob dieser ethische Gehalt nicht eine Verrückung des Gehirns, eine weitverbreitete und aus Unverstand gepflegte Krankheit der cultivirten Menschheit ist. Ob die nicht Recht haben,

die da sagen: lasset uns essen und trinken, oder: lasset uns musiciren und uns amüsiren, spielen, lieben und ins Theater gehen; denn morgen sind wir todt! Es kann kein seichteres Geschwätz geben als das vom ethischen Gehalt, losgelöst von den diesen beglaubigenden Thatsachen. Auch den ethischen Gehalt kann nur eine Thatsache, ein Wunder von Gott beglaubigen. Paulus hat ganz Recht: ist Christus nicht auferstanden, so sind wir Christen die allerelendesten der Menschen. Es ist reine Narrheit in seiner Nachfolge zu leben. Denn es ist eine große Frage, ob er nicht der allergrößte Narr selber gewesen ist, nämlich ohne seine Beglaubigung durch Thatsachen Gottes, durch Wunder.

So führt also selbst die Anerkennung eines solchen Ideals auf's Wunder und der Glaube an dasselbe muß schlechterdings „ein auf Beweise durch Wunder gegründeter" sein.

Wir aber haben jetzt die Frage: ob eine Erfahrung vom Beispiel eines solchen Menschen möglich sei, deren beide Seiten Kant nicht auseinander hält, nämlich: ob eine solche Erfahrung, wenn das Beispiel da ist, von uns gemacht werden kann, ob wir es anerkennen können, und, ob ein solches Beispiel überhaupt möglich ist, ob und wie ein solcher Mensch überhaupt auftreten kann, wir haben jetzt die Frage nur nach der letzten Seite hin zu erörtern.

Kant kommt auf sie mit folgenden Worten p. 73: „Wäre nun ein solcher wahrhaft göttlich gesinnter Mensch zu einer gewissen Zeit gleichsam vom Himmel auf die Erde herabgekommen, der durch Lehre, Lebenswandel und Leiden das Beispiel eines Gott wohlgefälligen Menschen an sich gegeben hätte, ... so würden wir doch nicht Ursache haben, an ihm etwas Anderes, als einen natürlich gezeugten Menschen anzunehmen, weil dieser sich doch auch verbunden fühlt, selbst ein solches Beispiel an sich abzugeben, obzwar dadurch eben nicht schlechthin verneint würde, daß er nicht auch wohl ein übernatürlich erzeugter Mensch sein könne."

Wenn hier Kant in unverkennbarer Reminiscenz an den historischen Jesus sagt: wir hätten nicht Ursache auch bei einem wahrhaft göttlich gesinnten Menschen etwas Anderes, als „einen natürlich gezeugten" anzunehmen, so wollen wir zuerst darauf aufmerksam machen, daß er hier nicht ganz correct redet; er versteht hier

unter „natürlich gezeugt," wie die ganze folgende Ausführung erweist, nicht den homo naturaliter genitus im Gegensatz zu dem de Spiritu Sancto genitus, sondern den homo nobis consubstantialis, ejusdem generis, speciei et substantiae und zwar non excepto peccato im Gegensatz zu dem Dei filius, qui homo factus est, conceptus et natus sine omni labe peccati, ut esset peccati Dominus, Cat. maj. p. II, § 31. Es ist nun offenbar, welch' großer Unterschied ist zwischen der Behauptung: man hat keine Ursache anzunehmen, daß der wahrhaft göttlich gesinnte Mensch eine andere, höhere Natur hat, als die gewöhnlich-menschliche, wie wir sie alle haben, und jener andern: man hat keine Ursache anzunehmen, daß der wahrhaft göttlich gesinnte Mensch durch eine andere Zeugung geboren worden ist, als jeder andre Mensch. Mit letzterem Satze ist durchaus nicht ausgeschlossen, daß er trotz der natürlichen Zeugung höherer, als menschlicher Natur ist. Davon wird noch zu reden sein.

Aber was die Kant'sche Annahme betrifft, man habe keine Ursache auch bei dem wahrhaft göttlich gesinnten Menschen eine andre, als gewöhnliche menschliche Natur anzunehmen, „weil dieser (ein solcher natürlich erzeugter Mensch) sich doch auch verbunden fühlt, selbst ein solches Beispiel (eines Gott wohlgefälligen Menschen) abzugeben," so ist das wieder der alte Irrthum, daß es sich bei der Lösung des Problems vom „wahrhaft göttlich gesinnten Menschen" darum handele, ob der Mensch sich zu solcher Aufgabe „verbunden fühlt," und nicht vielmehr darum, ob er dazu durch seine menschlich-sündliche Natur mächtig sei? Ist er dazu mächtig, dann sieht man allerdings nicht ein, wozu die Forderung einer höhern Natur machen und das Zugeständniß Kants vollends: es solle dadurch, daß wir in keinem Falle Ursache haben, eine höhere als menschliche Natur anzunehmen, eben nicht schlechthin verneint werden, daß ein solcher (Gott wohlgefälliger) Mensch nicht auch übernatürlich erzeugt sein könne, hat gar keinen Ort. Er will damit von Weitem die Möglichkeit von der übernatürlichen Erzeugung Christi zugeben, wie er das auch p. 94. Anm. gethan hat; aber das Zugeständniß einer solchen abstracten Möglichkeit ist ohne allen Werth, ein nutzloses Spiel philosophischer Phantasie. Ist es keine reale Möglichkeit, d. h. eine solche, die im Hintergrunde eine ethisch-speculative Nothwendigkeit hat, so gehört sie zu denen, bei denen

der hausbackene Verstand mit Recht sagt: möglich ist Alles! Ist keine Ursache da, bei dem „wahrhaft göttlich gesinnten Menschen" eine übernatürliche Erzeugung anzunehmen, wozu das Nebelbild von der Möglichkeit solcher Erzeugung? „Denn, sagt Kant selbst, in praktischer Absicht kann die Voraussetzung des Letzteren (des übernatürlich erzeugten Menschen) uns doch nichts vortheilen." Wenn die „praktische Absicht" allein darin besteht, daß wir uns durch das Beispiel eines solchen Gott wohlgefälligen Menschen „verbunden fühlen müssen," ein solches Beispiel auch an uns abzugeben, so hat Kant ganz Recht: es kann uns der übernatürlich erzeugte Mensch gar „nichts vortheilen." Und weiter hat er Recht, wenn er sagt: „vielmehr würde die Erhebung eines solchen Heiligen über alle Gebrechlichkeit der menschlichen Natur der praktischen Anwendung der Idee desselben auf unsre Nachfolge, nach Allem, was wir einzusehen vermögen, eher im Wege sein. Denn wenn gleich jenes Gott wohlgefälligen Menschen Natur in so weit als menschlich gedacht würde, daß er mit eben denselben Bedürfnissen, folglich auch denselben Leiden, mit eben denselben Naturneigungen, folglich auch eben solchen Versuchungen zur Uebertretung, wie wir behaftet, aber doch insofern als übermenschlich gedacht würde, daß nicht etwa errungene, sondern angeborene unveränderliche Reinheit des Willens ihm schlechterdings keine Uebertretung möglich sein ließe, so würde diese Distanz vom natürlichen Menschen dadurch wieder so unendlich groß werden, daß jener göttliche Mensch für diesen nicht mehr zum Beispiel aufgestellt werden könnte."

Man sieht, Kant, wenn er einen „natürlich gezeugten" Menschen verlangt, meint einen solchen, der keine „Distanz vom natürlichen Menschen" aufweist, und verlangt dies, um ein „Beispiel der Nachahmung" an ihm zu haben.

Das ist der nackte socinianische Standpunkt, der im Gottessohne das Menschheitsideal sieht und dieses bis dahin degradirt, daß es „ein Beispiel" sein kann. Die ganze erlösende Thätigkeit wird auf Lehre und Vorbild, Beispiel, beschränkt. Da ist nun freilich zu sagen, daß das allerwirksamste Beispiel wohl das wäre, was selbst von einem sündigenden Menschen aufgestellt würde, damit wir ihm auch ganz nachkommen können; sobald „das Beispiel" nicht auch selbst der Sünde dient, von Schuld gelöst werden muß, einer Versöhnung bedarf, wenn auch einer solchen, die es

selbst vollzieht, (ob es dies kann, darnach fragen wir jetzt nicht) sobald das Beispiel nicht derartig ist, ist's kein rechtes Beispiel.

Aber wohin kommen wir da, sobald wir an einem Erlöser als letzte Wirkung und mächtigsten Effect das Beispiel hinstellen? Dazu, daß wir kein vollkommen gutes Beispiel verlangen dürfen. Wie ein solcher Erlöser mit einer christlichen Einsicht in die Natur des eigenen Selbst stimmt, die immer und zu jeder Zeit Geständnissen beipflichtet, wie sie Friedrich Perthes an Karoline ausspricht: „meine innre Angst fordert Jemand, der statt meiner genug thut," — das sei dahingestellt! Wir fragen nur: Wie stimmt dies Resultat mit der Idee des guten-Princips? Und was hilft uns nur auch diese Idee, was das Urbild, wenn es doch kein reines Abbild bekommen darf? Es ist jetzt nicht die Rede vom Kann, sondern vom Darf! Alles, was Kant mit obigen Worten gesagt hat, heißt Nichts Anderes, als: das Beispiel eines Gott wohlgefälligen Menschen, der „wahrhaft göttlich gesinnte Mensch" darf nicht vollkommen gut sein, sonst erfüllt er seinen Zweck nicht, kann nicht Beispiel sein! Und ein solches Beispiel soll gleichwohl noch eines sein, dem das Urbild untergelegt ist? Denn auch das ist ja Kantsche Behauptung; er redet ja vom „wahrhaft göttlich gesinnten Menschen," an dem man aber Nichts Anderes als einen natürlich gezeugten anzunehmen Ursache habe; denn die Voraussetzung eines übernatürlich gezeugten könne uns ja doch Nichts vortheilen, „weil das Urbild, welches wir dieser Erscheinung unterlegen, doch immer in uns selbst gesucht werden muß, dessen Dasein in der menschlichen Seele schon für sich selbst unbegreiflich genug ist."

Nehmen wir hier gelegentlich mit Akt von diesem Geständniß Kants, daß wir auch beim Urbild in uns, im natürlichen Menschen, durchaus nicht die Unbegreiflichkeit los werden. Der Anstoß, welchen der übernatürliche Mensch für den Verstand hat, bleibt ganz in derselben Weise beim Urbild. So führen die letzten Gründe auch Kantischer Religionsphilosophie doch wieder in die ängstlich gemiedenen „Zauberkreise des Wunders."

Doch bleiben wir bei dem Urbild in seiner Modalität als Beispiel.

Also dem Beispiel des wahrhaft göttlich gesinnten Menschen ist das Urbild untergelegt; der wahrhaft göttlich gesinnte Mensch

mir *seine* Motive, die er hatte oder hat, so werde ich ganz von selbst ein solcher Mensch werden. Und das ist ganz richtig; auch auf dem Standpunkt des natürlichen Menschen ist das Handeln einfache Folge der Beschaffenheit des Subjects, wie auf dem christlichen. Ein Beispiel eines ganz andern Subjects hilft gar Nichts. Nach materialistischer Anschauungsweise lebt jeder den besonderen Organismus seiner Materie aus; hier ist das Handeln vollständig determinirt; was ich bin und thue, *muß* ich sein und thun, wie der Stein und die Pflanze und das Thier. Nach christlicher Anschauung lebt jeder das besondre **Charisma** des pneumatischen Lebens, mit dem der Herr ihn begabt soweit, als er in seiner Gemeinschaft steht, in die er tritt, wenn er sich ziehen läßt, wie Augustinus sagt: **gratia trahit volentem. Determinismus** ist auch hier, aber ein **Determinismus** zur Freiheit, der **Determinismus** bildet nur den Anfang, *die Gnade muß da sein*; der **Determinismus** der Materialisten dagegen ist ein **Determinismus** zur Unfreiheit, er geht von Anfang bis zu Ende. Aber nur Eins oder das Andre ist denkbar, entweder **Determinismus** des Materialismus, oder **Determinismus** des Christenthums. Die Ausrede des natürlichen Menschen, die Kant oben macht, zeigt, wie sich der socinianisch-deistische Standpunkt, als ob der Mensch durch sich und von sich selbst sich für „das Beispiel" entscheiden könne, nicht halten läßt. Denn wie gesagt, wenn Kant nur behauptet, daß uns die Voraussetzung eines übernatürlichen Beispiels Nichts vortheilen kann, weil ein solches gar Nichts hilft, so gilt dieser Grund gegen *jedes* Beispiel. Soll das Beispiel helfen, so muß erst, auch nach Kant, der Wille *des* Menschen, dem geholfen werden soll, derselbe geworden sein mit dem Willen des Beispiels. Da hat der natürliche Mensch ganz Recht: „man gebe mir einen heiligen Willen."

Und das eben ist die Lehre der Kirche, daß nur zum neuen Leben kommt, wer dasselbe von Christus empfängt, daß nur der dem Beispiel nachgeht, der den Willen des Beispiels empfangen hat. Was der natürliche Mensch vergeblich sucht, so er ein natürlicher bleiben will, das bietet ihm die Kirche an, wenn er sich ziehen lassen will, „den heiligen Willen."

Die Kirche konnte darum das Beispiel an Christus, *Christus* als *Vorbild*, nicht als das Erste hinstellen, *weil die bloß vorbildende Thätigkeit, die bloß Beispiel gebende*, gar

nicht erlösend wirken kann. Man müßte eben das Erlösungsbedürfniß leugnen, was darauf hinaus käme, daß man die Sünde als Nichts Verwerfliches hielte und also eine Versöhnung, die aber doch erst nach einer Versühnung stattfinden kann, für Nichts Nöthiges, wenn die Thätigkeit des Erlösers nur eine Beispiel gebende wäre. Und das ist auch in der That die geheime Absicht der Gläubigen des Beispiels. Aber dann braucht man auch das Beispiel nicht. Es hilft Nichts. „Dem Sünder, sagt Nitzsch sehr richtig, ist das Vorbild als solches ein fremdes.“ l. c. p. 282. Wenn es dem Sünder ein fremdes bleibt, so noch viel mehr dem, der sich für gerecht ansieht. Was soll ihm das Beispiel? Höchstens, um sich selbst darin zu bespiegeln, wie der Mann im Jacobusbrief. Jac. 1, 23 ff.

Die Kirche hat deßhalb nie das Vorbild des Erlösers etwa geleugnet oder verworfen, aber sie hat es in der Wirksamkeit und Wirkung, die von ihm ausgeht, weder als das Erste noch als das Alleinige gesetzt. Die Bekenntnißschriften erwähnen es kaum und zwar vom Symbolum Apostolicum an bis zur Formula Concordiae. Und ganz natürlich. Die Lehre vom Glauben enthält es ja in sich; die imitatio vitae Jesu Christi ist ja die ganz nothwendige Folge der fides in Jesum Christum. Der wahrhaft Gläubige hat ja eine fides, quae non est otiosa cogitatio, sed quae a morte liberat et novam vitam in cordibus parit et est opus Spiritus Sancti; non stat cum peccato mortali, sed tantisper, dum adest, bonos fructus parit. Ap. C. II., de just. § 64; dann ist für das ganze Leben des Christen das Leben Christi Vorbild. Aber dem Sünder ist das Vorbild ein fremdes. Und aus solchen Sündern, ἀσθενεῖς, ἀσεβεῖς, (worunter die Selbstgerechten zuerst) ἁμαρτολοί, ἐχθροί, besteht die Welt. Ehe da überhaupt von einem Vorbild die Rede sein kann, muß die Sünde als Feindschaft gegen solches Vorbild überwunden sein. Grade dies ist das größte Erlösungsbedürfniß. Die Unempfänglichkeit für das Heil muß, nachdem sie von den göttlichen Gerichten getroffen worden ist, von der göttlichen Liebe als versöhnender Gnade in Christo getroffen werden. Vergl. Nitzsch, l. c. § 134. Anm. Das Vorbild „an und für sich kann weder versöhnen noch von unversöhnten Herzen in seiner Wahrheit erkannt und anerkannt werden.“

Wie wahr diese Worte sind, geht eben daraus hervor, daß die Socinianer aller Arten unter unsern Gebildeten Jesus als Vorbild, als höchstes und schönstes Beispiel in Lehre und zur Noth auch im Leben aufstellen. Als solches lassen sie ihn gern gelten. Nun aber soll man ausgehen, um aus dieser Menschensorte nur Einen zu finden, der etliche Worte aus Christi Lehre und aus seinem Vorbild nur einen einzigen Zug nachgebildet habe, etwa das: „Liebet eure Feinde, segnet die euch fluchen, thut wohl denen die euch hassen, bittet für die, die euch beleidigen und verfolgen," man könnte laufen durch den ganzen Orient und Occident, man fände keinen. Die Worte sind ihnen eine taube Nuß, und wenn sie wirklich einmal im Gewissen verstanden werden, da richten und strafen sie vielmehr, als daß sie den unbekehrten und darum unbegnadigten Menschen heilen und heiligen. Joh. 16, 8. In Allem vielmehr, wo sich der Herr als der vollendet Gute darstellt, wie z. B. Matth. V, 39 ff: „Ich aber sage Euch, daß ihr nicht widerstreben sollt dem Uebel; sondern so Dir Jemand einen Streich giebt auf den rechten Backen, dem biete den linken auch dar" ꝛc.; wo er wirklich für den, bei welchem das Gemeinschaftsleben mit Ihm bereits begründet ist und eine versöhnende Aneignung des Erlöserlebens selbst stattgefunden hat, das wenn schon unerreichbare Vorbild ist, grade da ist er dem socinianisch Beschränkten und in solcher Beschränktheit selbstgerecht Gesinnten und Lebenden, dem Rationalisten von ächtem Schrot und Korn, der lächerliche, oder doch wenigstens gutmüthig-thörichte, vielleicht auch, wie dem „Künstler" Renan, der liebenswürdige Phantast. Der Naturalist Tegow hebt, gewiß im Sinne von Hunderttausenden und von seinem und ihrem Standpunkt aus, daß „Tugend die Erfüllung der Bedingungen zum menschlichen Glück, Sünde die Nichterfüllung derselben" sei, er hebt von diesem Standpunkt aus gewiß mit Recht grade diese Lichtseiten des Evangeliums, aus denen der Herr selbst sich als der vollendet Gute herausstellt, als seine Schattenseiten hervor und erweist grade an ihrer vermeintlichen Einseitigkeit und Beschränktheit, wie auch der ethische Gehalt des Christenthums keineswegs der vollkommene noch für uns passende sei. Das mögen sich doch die protestantischen Männer „mit dem ethischen Standpunkt," die Vermähler des Christenthums mit der modernen Bildung, gesagt sein lassen, die im Grunde weiter gar

Nichts vorzubringen wissen, als was Kant, besser als sie, bereits vorgebracht hat, „das Beispiel.“ Mit dem „Beispiel“ kommt man nach keiner Seite hin vorwärts. Kant sagt: die Erhebung eines solchen Heiligen über alle Gebrechlichkeit würde der praktischen Anwendung der Idee desselben auf unsere Nachfolge eher im Wege sein, als förderlich! Nicht nur dies, eine solche Erhebung, sondern auch das Beispiel, was Kant fordert, das des „durch Lehre, Lebenswandel und Leiden Gott wohlgefälligen Menschen,“ ist unserer Nachfolge im Wege, so sehr, daß selbst die Empfänglichsten im eignen Kreise des Herrn sich über solch ein Beispiel an ihm ärgerten. Man sehe nur auf die Scene Matth. 16, 21 ff. Dagegen, und das beweist wieder der eigne Jüngerkreis des Herrn, ziehet die, die von Christus das Leben empfangen haben, „die Unerreichbarkeit (seines Vorbilds) nur noch mehr in seine Gemeinschaft.“

So viel ist also klar: mit dem Vorbild kommen wir überhaupt für die Lehre vom Heil nicht aus, geschweige denn mit einem Vorbild, das sich deckt mit dem „Beispiel der Nachahmung“. Dieses „Beispiel der Nachahmung“ reducirt sich in praktischer Rücksicht auch auf weiter Nichts, als auf „die Idee eines Verhaltens nach einer so vollkommenen Regel der Sittlichkeit,“ wie sie nach Kant zwar auch in dem übernatürlichen Menschen vorgestellt werden könne, nur könne er selbst nicht als „Beispiel der Nachahmung“ dienen; „zwar würde der Gedanke, daß jener göttliche Mensch im wirklichen Besitze dieser Hoheit und Seligkeit von Ewigkeit war, ... daß er sich derselben für lauter Unwürdige, sogar für seine Feinde willig entäußerte, um sie vom ewigen Verderben zu erretten, unser Gemüth zur Bewunderung, Liebe und Dankbarkeit gegen ihn stimmen müssen; ingleichen würde die Idee eines solchen Verhaltens nach einer so vollkommenen Regel der Sittlichkeit für uns allerdings auch als Vorschrift zur Befolgung gelten, er selbst aber nicht als Beispiel der Nachahmung, mithin auch nicht als Beweis der Thunlichkeit und Erreichbarkeit eines so reinen und moralischen Gutes für uns, uns vorgestellt werden können.“

Wir haben zu diesen Worten nichts mehr hinzuzufügen; wie man die Forderung des Kantischen Menschen: „man gebe mir einen ganzen heiligen Willen!“ beantworten kann mit dem Worte Augustins: „willst Du das Gute, so wolle es nur; willst Du es,

ſo haſt Du es; aber Wünſchen und Wollen iſt zweierlei;" und wie man zu der andern Forderung: „man gebe mir die vollkommenſte Gewißheit einer ewigen Herrlichkeit" mit Luther ſagen kann: „der Glaube will gewagt werden!"; wie aber bei ſolchen, die ihn wagen, ſowohl der heilige Wille als die Gewißheit der Herrlichkeit kommt, ſo kann man zu den letzten Worten Kants das Eine ſagen: ſtimme nur Dein Gemüth zur Bewunderung, zur Liebe und Dankbarkeit gegen „jenen göttlichen Menſchen," ſo wirſt Du dadurch nicht bloß die Idee ſondern auch die Kraft „eines Verhaltens nach einer ſo vollkommenen Regel der Sittlichkeit" finden!

Aus dem bisher Geſagten reſultirt ſo viel: die objective Realität der Idee des guten Princips findet nicht ihren vollen Ausdruck in dem Urbild, wie es in unſrer Vernunft liegt; dieſes Urbild ſelbſt findet nicht ſeinen vollen Ausdruck in dem Vorbild, wie es als bloßes „Beiſpiel der Nachahmung" zu conſtruiren ſein würde. Die vorbildende Thätigkeit weiſt vielmehr auf die verſöhnende; das verſöhnende **Thun** aber auf ein verſöhntes **Sein**, der „göttlich **geſinnte** Menſch" auf den göttlich **ſeienden** Menſchen.

Wir ſagen ausdrücklich den „göttlich ſeienden," den göttlichen Menſchen, nicht, den „Gottmenſchen," in dem Sinne, wie ihn das altkirchliche Dogma conſtruirt, als die zweite Perſon der Trinität und ausſagt als Deum verum de Deo vero, consubstantialem patri, qui incarnatus est et homo factus und von dem das Symbolum Athanasianum ganz dieſelbe Qualität wie von Gott ausſagt in allen Stufen ſeines vorgeſchichtlichen und geſchichtlichen Seins: qualis pater, talis filius; increatus pater, increatus filius; immensus pater, immensus filius; omnipotens pater, omnipotens filius; ..... totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales, ita ut per omnia ..... et Trinitas in unitate et unitas in Trinitate veneranda sit. Das Bedürfniß der Verſühnung und der Verſöhnung hat zwar zur nothwendigen Folge, daß der neue Adam nicht dem ſündigen Naturzuſammenhange des erſten Adam noch einem intelligiblen Sündenzuſtand angehört und dieſe unbedingt nothwendige Forderung war's, welche der Kirche die Lehre des conceptus de Spiritu Sancto, natus ex Maria virgine eingab und allmählich eine Exaggeration der Entwicklung dieſer

Lehre herbeiführte, wovon in der Schrift nur dann der Grund gefunden werden kann, wenn sie mit dogmatischer Eingenommenheit angesehen wird. An sich fordert das Bedürfniß der Versühnung und Versöhnung nicht den absoluten Gott in Christo und nicht die Eigenschaften der absoluten göttlichen Natur in ihrer Unbegränztheit und Alles schlechthin in sich fassenden Unendlichkeit, sondern ganz allein solche Eigenschaften, in welchen sich das Ebenbild Gottes in menschlicher Vollendung zeigt. In solcher Vollendung kann es dann zeitliches und geschichtliches Organ der Heiligkeit, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes werden und damit ein neuer, genugsamer Faktor zur Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes im Menschen. Also nicht Allgegenwart brauchen wir am göttlichen Menschen, sondern wie Martensen § 135 l. c. sagt, die heilige Gegenwart, in welcher der Gottmensch zeugt: „wer mich siehet, siehet den Vater;“ nicht Allwissenheit, sondern die gottmenschliche Weisheit, welche die Geheimnisse des Himmelreichs offenbart; nicht weltschöpferische Allmacht, sondern weltüberwindende Liebe und Heiligkeit, in welcher der Gottmensch zeugt: „mir ist alle Gewalt gegeben (nämlich für's Gottesreich) im Himmel und auf Erden!“

Unter den Dogmen der Kirche bedarf grade das vom Gottmenschen am allerdringendsten einer Erneuerung. Rothe sagt, Stud. u. Krit. Jahrg. 1855. B. 2. p. 812: „nicht in den Dissonanzen der confessionellen Unterscheidungslehren liegt in unserer Zeit die eigentliche Schwierigkeit, sondern in den Knoten, die Nicaea und Chalcedon vorzeitig auf eine nicht mehr aufzuknüpfende Weise zusammengezogen haben. Diese mit keinem Finger anrühren und sich mit jenen bis zum Ueberdruß abmühen, heißt Mücken seihen und Kameele verschlucken, und macht die Theologie denen, die draußen stehen, verächtlich.“ Also, wie gesagt, das Dogma vom Gottmenschen bedarf dringend einer Erneuerung. Das zeigen einestheils die Zugeständnisse, welche von den bedeutendsten Stimmen selbst der confessionellsten Theologen bei der gedanklichen Reconstruction dieses Dogmas für eine heutige Dogmatik gemacht werden, theils der allgemeine Anstoß, den der denkende Glaube der Gemeinde an den altkirchlichen Formeln nimmt. Natürlich muß die Neubildung dieses Dogmas vom Gottmenschen zugleich im Gefolge einer Umbildung des Trinitätsdog-

mas in der Weise vor sich gehen, daß das innertrinitarische Verhältniß Gottes, welches jede ächte Speculation setzen muß, nicht von vorn herein adäquat genommen wird mit der Offenbarungstrinität, die ontologisch metaphysischen Bestimmungen nicht sofort übergetragen werden auf die historische Erscheinung. Man wird, wie Nitzsch sagt, „zwar die altkirchlichen Formeln als Conservatoren des Lehrschatzes zu schätzen" nicht aufhören können, aber man wird die ganze kosmisch-ethische Anschauungsweise unsrer Zeit an die Fäden anknüpfen müssen, die sich für die Erklärung der Person des Herrn zunächst in der h. Schrift selbst gezogen finden. Das Gewebe, was man bisher hat aus diesen Fäden zusammenstellen können, ist zwar durchaus noch kein vollständiges Bild, soviel aber steht fest, daß die Vorstellung des altkirchlichen Christus eine allseitige Begründung in den neutestamentlichen Schriften nicht findet. Dagegen findet sich durchweg als christologische Totalanschauung die einer höhern, übermenschlichen, göttlichen Natur in Christo.

Die älteste vorpaulinische Christologie, die im *Matthäusevangelium*, erkennt ihn zwar schon als Sohn Gottes, sagt aber damit durchaus keine andre, als eine übermenschliche Stellung aus; ja, indem diese älteste Christologie dem erhöheten, als Weltenrichter wiederkehrenden Messias eine höhere Würde und Macht beilegt, als dem Menschensohne während seines Erdenlebens, vergl. Matth. 24, 31. 25, 31. 13, 41. 16, 27; deutet sie auf die Nothwendigkeit einer ethischen Selbstvollendung hin, die der Erreichung jener höchsten Würde vorausgehen mußte. Aber auch diese höchste Würde ist doch eine nicht Gott gleiche, sondern nur den Engeln übergeordnete Stellung. Dieselbe Anschauung der Person Christi bietet Marcus von Christus, wenn er einen nicht zur göttlichen Würde erhobenen Menschen, sondern „ein über die Engel erhabenes, eine Mittelstellung zwischen ihnen und dem Vater einnehmendes Wesen" sieht; vergl. Zeller, über Marc. 13, 32 in Hilgenfelds Zeitschrift, 1865, H. 3, p. 313. Auch bei Lucas ist Christus, dessen Werk in der Vernichtung der satanischen Macht zum Zwecke der Gründung des Gottesreichs in der Menschheit besteht, schon durch diese Vorstellung, „die gegensätzliche Beziehung der Wirksamkeit Christi auf den Satan," l. c. p. 326, ein übermenschliches, ja über den Engeln stehendes Wesen, aber wiederum

nicht der Gott Gleiche. Paulus hat in ihm den himmlischen Menschen, den Mittelpunkt und das Organ aller göttlichen Heilsoffenbarung; rücksichtlich der Zukunft des Herrn hat auch er eine gesteigerte Ansicht von der Natur desselben, indem er seine Auferstehung und Erhöhung als Folge ethischer Selbstvollendung ansieht, τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Röm. 1, 4; ein für die ganze christologische Lehre unermeßlich wichtiger Gesichtspunkt. Die mit Recht oder Unrecht bestrittenen paulinischen Briefe, wie Colosser, Epheser, Philipper haben dieselbe Anschauung wie der Hebräerbrief, der den Sohn über die Engel erhaben sein läßt; und das vierte Evangelium schließt diese Lehre ab, keineswegs heterogen, wie man das darzustellen beliebt, sondern giebt nur der synoptischen sowohl als paulinischen Anschauung den höchsten Ausdruck in jenem: ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Das erste Glied giebt das Wachsen des Logos, sein nach Gott hin Werden an, also seine Thätigkeit, das zweite das Wesen, sein göttliches Sein: nach Gott hin werdend war er und ist er (ἦν) göttlich. Beide Glieder des Satzes sagen ganz dasselbe über das Wesen des Logos aus, nämlich daß er göttlicher Natur sei. Denn, wenn man, wie es doch allein stichhaltige Interpretation ist, in den Worten θεὸς ἦν ὁ λόγος, ὁ λόγος als Subject nimmt und θεὸς als Prädikat, so wird mit diesen Worten ganz dasselbe prädicirt, was im ersten Glied sich findet in der Präposition πρὸς. Es hat θεὸς im zweiten Glied also mehr die Bedeutung eines Adjectivums, was auch aus dem Fehlen des Artikels gegenüber dem Artikel im ersten Glied deutlich hervorgeht. Wir haben somit in der johanneisch christologischen Formel im Grunde die paulinische wieder, jenes θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ, 2. Cor. V. 19. Daß aber mit diesen Worten nicht eine Bezeichnung des absoluten Gottes, der menschliche Natur angenommen habe, gegeben, sondern Christus als Organ der Gnadenfülle der Gottheit, d. h. seiner Liebe und Heiligkeit, wie sie „eingefaßt ist in den Ring der Menschheit," bezeichnet werden soll, das geht daraus hervor, daß der Umfang des Gottesseins in Christo, also grade die Fülle seiner Gnade, beschränkt wird auf das Erlösungswerk: θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλάσσων ἑαυτῷ. Es steht aber die Ansicht über das Werk Christi überall im engen Zusammenhange mit der Vorstellung von seiner Person. — Wenn endlich die Apo-

kalypse dem Herrn die höchste Macht und Würde und selbst die Prädikate Jehova's zuertheilt, so ist das eben der Christus der Verherrlichung. „Wo der Apokalyptiker die messiantsche Leistung berührt, wie I, 5 f. 5, 9., da ist nur von der Versöhnung der Menschen mit Gott und der Stiftung der wahren Gottesgemeinde die Rede." Zeller, l. c.

Wir brauchen bei diesem Begriff der übermenschlichen Natur in Christo als Ausdruck zur Bezeichnung der Fülle des Geistes in ihm, eines Lebens ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης, durchaus nicht zu nestorianischen Vorstellungen von einer Doppelwesenheit, einer zweifachen Ichheit, noch weniger auf die gnostisirende von einem ἄνω Χριστός, der sich mit dem Menschen Jesus verbindet, wir brauchen endlich auch nicht auf die Ansicht des Apollinaris zurückzugreifen, daß der λόγος an Stelle des νοῦς getreten und von ihm eine besondere menschliche Seele mit dem Leibe sei angenommen worden. s. Dorner, Lehre von d. Person Chr. Abth. 3. Ausg. 1845, p. 987 ff.

Bei allen diesen Ansichten, so verschieden sie im Uebrigen sind, kommt man nicht dazu, die volle Menschheit zu construiren, die trotz der übermenschlichen Natur festzuhalten ist; man kommt deshalb nicht dazu, weil man der menschlichen Seele keine Ichheit geben kann. Ohne diese hat aber die Seele überhaupt keinen Sinn. Vergl. Plitt, Evang. Glaubenslehre, I, 379. Am allerwenigsten brauchen wir aber obige Annahme auf Kantischem Standpunkt, der die Präexistenz fordert. Und hier, bei dieser so schwierigen Frage, zeigt sich wieder, wie bedeutsam die Kantische Lehre in diesem Locus ist. Wie wir nach ihr schon bei jedem Menschen die Entstehung der erscheinenden Persönlichkeit aus dem präexistenten Geist, der sich den Stoff zum beseelten bildet, zu behaupten haben, so müssen wir in Rücksicht der historischen Erscheinung Christi behaupten, „daß der Logos sich aus dem Leibe der Maria den materiellen Organismus so gebildet habe, daß er selbst nur ebenso ein sinnlich geistiges, (seelisches) als ein rein geistiges (pneumatisches) Bewußtsein gehabt habe, wie wir alle." Damit ist „jeder mechanische Begriff von doppelter Ichheit oder doch von einer bloßen συνάφεια zweier Naturen entfernt." Plitt, l. c. Wenn es dann heißt: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, so haben wir nach Kantischer Anschauung die Möglichkeit die volle menschliche und doch über-

menschliche Persönlichkeit zu gewinnen, eine Persönlichkeit des Logos, „der seine gesammte Daseinsform und Seinsweise so energisch selbst wandelt und wandeln läßt, daß er in alle Bedingungen des menschlichen Wesens und Lebens in voller Tiefe eingeht, um dasselbe so in seiner Person für alle Seinigen zur göttlichen Verklärungsherrlichkeit zu erheben." Plitt, l. c. 380.

Alle diese dogmatischen Aussagen haben, wie man sieht, auch für Kantische Anschauung Gültigkeit, und es liegt durchaus nicht in seinem System, den göttlich gesinnten Menschen allein zu behaupten, den göttlich seienden zu leugnen. Wir haben grade dies aufzuweisen gesucht, diese Kantische Consequenz, und freuen uns, dabei mit solchen Lehrern der Kirche zu gleichen Bestimmungen und Lehrsätzen zu kommen, bei denen das Glaubensleben von Ernst und Innigkeit zugleich getragen wird.

Dabei bin ich mir freilich des Unterschiedes, der zwischen unsern Anschauungen herrscht, bewußt. Denn auch solche Kirchenlehrer, wie Plitt, Nitzsch, Martensen nehmen doch im Grunde eine Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater an, während wir nur dieselbe ursprüngliche Wesensanalogie annehmen, die im Urstand jedem geschaffenen Ebenbild zukam, und die in der wiederkommenden Vollendung allen, die im Erlöser Kinder Gottes geworden sind, in abgeleiteter Weise angeeignet sein wird. Für die gläubige Denkweise ist diese theanthropologische Grundidee vollkommen ausreichend, den denkenden Glauben aber befriedigt sie überzeugender, als die Lehre der kirchlichen Symbole von der Wesensgleichheit. Denn, worauf Plitt mit Recht hinausgeht, nämlich vollen Ernst zu machen mit dem Satze der allgemein kirchlichen Grundanschauung, daß die göttliche Natur, der persönliche λόγος ἄσαρκος, das personbildende Princip im Gottmenschen gewesen sei, daß dies aber auf ächt menschlich-geschichtlichem, organisch-lebendigem Wege vor sich gegangen sei — solcher Vorgang findet nur eine irgendwie verständliche Erklärungsweise, wenn man den Logos nicht mit der zweiten Person der Gottheit im innertrinitarischen Sein identisch setzt. Thut man das, sagt man den λόγος, qui homo factus est, als perfectus Deus aus, wie es das kirchliche Symbolum thut, dann weiß ich nicht, wie man dem monophysitischen Christus, wie man dem unlebendigsten Eutychianismus entgehen will, der vor der Incarnation stehen bleiben muß, wie vor

einem Verstand und Vernunft versteinerndem Meduſenhaupt und auf ethiſche Bedeutung gar keinen Anſpruch machen kann.

Denn endlich auch dies, die ethiſche Entwickelungsfreiheit des göttlichen Menſchen, behält nur freien Spielraum bei unſerer Betrachtungsweiſe des λόγος, qui incarnatus est. Wir gewinnen hier eine wahrhaft menſchliche und pſychologiſche Auffaſſung des göttlich menſchlichen Weſens und Lebens, weil wir ein Weſen gewinnen, das in alle Bedingungen des menſchlichen Lebens in voller Tiefe eingehen kann. Nur in einem ſolchen Weſen, nicht aber im filius Dei consubstantialis, gewinnen wir die freie Willensthat, die wir im Erlöſer brauchen, mit der er ſich unwandelbar für das Gute entſcheidet, die zugleich es verhütet, daß ſeine Vollkommenheit nicht auf mechaniſcher, ſondern auf ethiſcher Nothwendigkeit beruht. Grade das war es, was die Arianer, nur in der roheren Form des τρεπτὸν, daß der Sohn Gottes ein Wandelbares ſei was gut oder böſe ſein konnte, geltend machten und worin allerdings ſich eine gewiſſe ethiſche Berechtigung, gleicherweiſe wie bei Neſtorius, Bahn zu machen ſuchte. Dorner, l. c. p. 986. Und an ſolche Gedanken muß ſich die heutige Reconstruction des Dogmas von dem Gottmenſchen anknüpfen. Es iſt durchaus die Forderung zu ſtellen, daß dieſes Dogma pſychologiſch begriffen und damit für unſere Tage ethiſirt werde. Wir können nach unſerm modernen ſittlich religiöſem Bewußtſein uns die erlöſende Thätigkeit Chriſti in ihrem ganzen Umfang nicht anders denken, als daß dieſer dabei überall mithandelnde Perſon iſt; d. h. die göttliche Offenbarung auch im Erlöſer iſt, „ihrer weſentlichen Uebernatürlichkeit ungeachtet und unbeſchadet, nur als eine ſittlich vermittelte“ denkbar, alſo durch perſönliche Selbſtbeſtimmung, Rothe, zur Dogmatik, Stud. u. Krit. Jahrg. 1858. B. I, p. 9. Zu ſolcher pſychologiſch ethiſchen Conſtruction der Perſon des Erlöſers genügt aber nicht bloß eine erneuerte Reflexion auf den begrifflichen Inhalt der κένωσις und ταπείνωσις, ſondern es iſt eine Reviſion des Trinitätsdogma's nöthig durch eine gründliche exegetiſche Interpretation des neuteſtamentlichen Erlöſerbildes. Grade dies Bild macht den Eindruck, daß er ſelbſt, der Herr, auf der einen Seite „ſeine Menſchlichkeit, Schwachheit und Abhängigkeit auf keine Weiſe verhehlt,“ andrerſeits ſich doch nie „zur Sünde und zur Erlöſungsbedürftigkeit oder zu einem von beiden bekannt

hat." Nitzsch, l. c. 269. Mit dem Begriff des vollkommenen Gottes verträgt sich das Lernen des Gehorsams, die Abhängigkeit vom irdischen Bedürfniß, die Vollendung durch Leiden, das Versuchtwerden schlechterdings nicht; mit dem Begriff des λόγος als übermenschlichen Wesens, der die Persönlichkeit eines Menschen ausmacht, verträgt es sich wohl. Dabei sehen wir ganz ab von der „Lücke" in der Trinität, welche durch die Menschwerdung der zweiten Person entsteht, und die „immer stehen bleibt, so lange, als man die letztere (die Menschwerdung) als solche festhält." Plitt, l. c. 377. Daß der Sohn ja nur für „diese Spanne Zeit" seiner vollen göttlichen Herrlichkeit sich entäußert habe, will da keine Einwendung sein, wo von der metaphysischen Nothwendigkeit der dreifachen Hypostasirung in Gott zugleich mit die Rede ist, die das Moment der Zeit ausschließt. Auch das Vortrefflichste, was bisher über dies Dogma von den bedeutendsten Theologen und Philosophen gegeben worden ist, dient nur dazu die Aufgabe ebenso ungelöst erscheinen zu lassen, wie sie dringlich ist. Das Gerathenste ist aber, sich bei deren Lösung an Schleiermacher anzuschließen; wenn er in vielen Stücken, z. B. in seiner Lehre von der Immanenz Gottes, vom Wunder, von der Bedeutung der Thatsachen für die Religion, z. B. der Auferstehung und Himmelfahrt, von der Sünde ꝛc. als überwunden angesehen werden kann, in dem Lehrstück von der Person Christi wird er erst noch Epoche machend werden. Die §§ 96. 97. 98. seiner Glaubenslehre sind gradezu klassisch, besonders was er über die übernatürliche Erzeugung Christi sagt. Auch Schleiermacher fordert für das eigenthümliche Sein Gottes in Christo eine übernatürliche Zeugung, aber nicht außer der natürlichen, sondern in ihr. Grade so wird auf Kantischem Standpunkt der Praeexistenz die übernatürliche Zeugung von selbst vorausgesetzt, ohne die natürliche auszuschließen. Zwar meint Nitzsch l. c. p. 268, auch so, wenn man die Thätigkeit der Erzeuger auch nicht ausschließt, müsse doch bei der Entstehung der Persönlichkeit des Logos ein schöpferischer Akt Gottes angenommen werden, welcher diese Thätigkeit der Erzeuger und ihre Leidentlichkeit in der Weise qualitativ bestimmte, daß der Erlöser ohne Mittheilung der sündigen Natur erzeugt wird. Nitzsch bezeichnet da dasselbe, was Plitt am a. O. p. 364 mit den Worten bedeutet: „was in Sonderheit die physische

Zeugung und Geburt betrifft, so wissen wir, daß, so rein dieser Vorgang an sich ist und sein kann, doch an ihm auf eigenthümliche und ganz besondere Weise die Sünde bei der einmal gefallenen Menschheit Anlaß und Anknüpfung findet in jener creatürlichen Lust an der Creatur, παρὰ τὸν κτίσαντα, Röm. I, 25, welche den innersten Kern der sündlich-sinnlichen Reizung bildet, von der dies Gebiet so umfangen ist." Nitzsch meint, die biblische Erzählung von der übernatürlichen Geburt gebe nur eben die Vorstellung von dieser qualitativ eigenthümlichen Erzeugung.

Und das ist richtig. Die Authentie dieser biblischen Erzählung kann man ruhig der historisch-kritisch-exegetischen Forschung überlassen; zwar ihr den buchstäblich geschichtlichen Charakter bloß deshalb abzusprechen, damit man nicht eine Zeugung ohne männliches Zuthun annehmen müsse, würde für uns so wenig Grund sein, als es für Schleiermacher war, da auch für uns dasselbe gilt, was für ihn, daß „man ja eine wunderbare Erzeugung doch (auch außerdem) annehmen muß," oder als es für Rothe ist bei dem Nachweis, daß der zweite Adam auf übernatürliche Weise aber aus der natürlichen Menschheit heraus ins Leben tritt, „freilich nicht durch die eigne Entwicklung dieser aus sich selbst heraus, sondern durch eine schöpferische Entwicklung aus ihr, durch einen Akt Gottes auf sie, der wesentlich zugleich ein absoluter ist oder ein Wunder. Er hat seine Entstehung in der alten natürlichen Menschheit und aus ihr, aber nicht durch sie, sondern durch Gott." Rothe, Ethik, II, 279. Auf diesem Standpunkt ist auch dogmatisch die Zeugung durch den Mann ausgeschlossen; der neue Adam ist wohl vom Weibe geboren, aber von Gott erschaffen. Wir dürfen diese Frage ruhig der Kritik überlassen; dogmatisch ist die Zeugung ohne männliches Zuthun durchaus für unsern Standpunkt nicht erforderlich. „Der allgemeine Begriff übernatürlicher Erzeugung bleibt also wesentlich und nothwendig, sagt Schleiermacher a. a. O. § 79, wenn der eigenthümliche Vorzug des Erlösers unverringert bleiben soll; die nähere Bestimmung desselben aber als Erzeugung ohne männliches Zuthun hängt mit den wesentlichen Elementen der eigenthümlichen Würde des Erlösers gar nicht zusammen."

Aber diese Worte gehen bei Schleiermacher, wenn ich so sagen darf, aus religiösethischem Takt hervor; begründet hat er die

Sache nicht, wenigstens nicht dem von Plitt oben angeführten bedeutenden Punkt gegenüber. Schleiermacher verlangt den Sündloſen; da aber für ihn die Sünde des Einzelnen ſich nur aus dem ſündhaft beſtimmten Geſchlechtszuſammenhange datirt, in welchen der Einzelne verſetzt iſt, ſo hätte die wunderbare Erzeugung, wenn ſie nicht überhaupt ein bloß doketiſcher Akt ſein ſoll, darin beſtehen müſſen, daß die Eltern beide der Sünde entnommen worden wären. Da kommt man zum Dogma der Sündloſigkeit der Mutter nicht bloß, ſondern auch des Vaters. Auf dieſe Schwierigkeit in der Theorie hat auch Kant p. 94. Anm. hingewieſen: „dieſer Vorſtellung — daß die natürliche Zeugung uns in gar zu nahe Verwandtſchaft mit der Thiergattung bringt, mit der Vollkommenheit des Menſchen nicht vereinbar iſt und ſich als böſe Anlage auf die Nachkommen vererbt, — dieſer Vorſtellung alſo „iſt nun die Idee einer von keiner Geſchlechtsgemeinſchaft abhängigen, jungfräulichen, Geburt eines mit keinem moraliſchen Fehler behafteten Kindes wohl angemeſſen, aber nicht ohne Schwierigkeit in der Theorie ..... Denn nach der Hypotheſe der Epigenesis würde doch die Mutter, die durch natürliche Zeugung von ihren Eltern abſtammt, mit jenem moraliſchen Fehler behaftet ſein, und dieſen wenigſtens der Hälfte nach auch bei einer übernatürlichen Zeugung auf ihr Kind vererben; mithin müßte, damit dies nicht die Folge ſei, das Syſtem der Präexiſtenz der Keime in den Eltern, aber auch nicht das der Einwicklung im weiblichen, weil dadurch jene Folge nicht vermieden wird, ſondern blos im männlichen Theile .... angenommen werden, welcher Theil nun bei einer übernatürlichen Schwangerſchaft wegfällt.“ Geſetzt, Kant hätte mit dieſen Worten, die bei ihm natürlich wieder nicht auf ein wirkliches Kind, ſondern auf die Idee „eines mit keinem moraliſchen Fehler behafteten Kindes“ gehen, die Schwierigkeit der ſündloſen Conception gehoben, ſo hätte doch das Wunder der Herausnahme aus dem ſündhaften Zuſammenhang immerfort auch nach der conceptio wirkſam auftreten müſſen, um das Erzeugte fort und fort vor der Einwirkung des ſündhaften Geſchlechtszuſammenhangs zu ſichern. Dieſer Grund iſt natürlich auch geltend gegen alle, die die heilige Geburt deshalb fordern zu müſſen glauben, damit ſie eine urſprüngliche Ausgenommenheit Chriſti von der Sünde erhalten. Dieſe erhält man gar nicht blos mit

der heiligen Geburt. Man müßte auch zunächst eine heilige Erziehung nothwendig weiter fordern. Nun mag man aber die Maria, um von Joseph ganz abzusehen, in noch so reinem Gewande sich denken und die Erziehung von noch so reinen Einflüssen getragen, aber volle Sündlosigkeit der Mutter und zugleich Fehlerlosigkeit der Erziehung läßt sich weder dogmatisch noch biblisch begründen. Mark. 3, 21. 31. Kurz, man kann die Sündlosigkeit Jesu gar nicht auf dem Wege gewinnen, wenn man sie dadurch gewinnen will, daß man das Berühren mit dem sündhaften Geschlechtszusammenhange glaubt ausschließen zu müssen. Aber ist das auch nöthig?

Ja, wenn die Nothwendigkeit vorläge, daß er bei solchem Berühren zugleich aus dem metaphysischen, pneumatisch-ethischen Centrum seines Wesens hätte heraustreten müssen, so wäre es nöthig. Aber grade das ist erst zu beweisen und kann nicht bewiesen werden. Vollends die biblische Anschauung von Christus fordert das nicht, ja sie läßt es nicht zu. Wie man auch die Begriffe der Herablassung und Selbstentäußerung bestimmen mag, so ist doch so viel festzuhalten, daß dabei der Erlöser das Weltelend der Sünde erfahren mußte; er wird darum „unter dem Gesetz geboren," er erfährt nicht bloß dessen nationale, sondern auch dessen ethische Beschränktheit, er trägt alle unveräußerlichen Merkmale eines geschichtlich menschlichen Wesens, er hat eine irdisch zeitliche Entwicklung, die dem Gesetze des Werdens nach seiner physischen, psychischen und pneumatischen Allmählichkeit entspricht. Mit dem Allen, ja mit jedem Einzelnen ist er schon in einen sündhaft bestimmten Zusammenhang eingetreten. Der νόμος selbst, unter dem er lebt, ist eine Folge der Sünde der adamitischen Menschheit. Und, wie hätte der Erlöser als gehorsam in allen Stücken erfunden werden können, wären nicht grade die sündhaften Zusammenhänge es gewesen, in denen er lebte und an denen er seinen Gehorsam entwickelte und erproben mußte? Trotzdem müßte man sagen, er hätte diesen sündhaften Zusammenhängen allen entnommen sein müssen, hätte müssen von sündlosen Eltern geboren werden, von sündlosen Eltern und Verwandten erzogen, von sündlosen Gespielen umgeben, von sündlosen Lehrern unterrichtet werden, wenn der sündhafte Zusammenhang nothwendig die Eigensünde begründete oder nur mitbegründete und irritirte. Ist

das nicht der Fall, ist es vielmehr nur mit Nothwendigkeit da der Fall, wo ein bereits sündhaft bestimmtes Wesen in den sündhaft bestimmten Geschlechtszusammenhang eintritt, kann im andern Fall, wo ein heilig bestimmtes Wesen in solchen sündhaft bestimmten Zusammenhang eintritt, dieser grade zum Object seiner Gehorsamserweisung dienen, indem die Hemmung und Störung grade der Grund dieser Gehorsamserweisung, also zur ethischen Naturbasis wird, so ist durchaus nicht einzusehen, warum das, was man unter dem Namen einer heiligen Geburt versteht, nämlich das conceptum esse de Spiritu Sancto, natum ex Maria virgine, auch nur entfernt nothwendig sein sollte. Die ganze Untersuchung über diesen Punkt hängt ab von der Lehre über den Begriff der Erbsünde und Eigensünde. Hat die Erbsünde noch eine andere Zurechnung als die Uebernahme der Folgen, die die Sünde der Vorfahren mit sich bringt, ist sie noch etwas Anderes als Erbübel, Erbkrankheit, Erbschuld, ist in ihr und von ihr aus auch eine Wirkung auf die individuelle Selbstbestimmung mit Nothwendigkeit irgendwie gegeben, mit andern Worten: ist die Sünde auch als persönliches Thun im Grunde allein aus Erbsünde zu erklären, nun ja, so muß man wohl für den Erlöser, um sein Ausgenommensein von der Sünde überhaupt zu erklären, die heilige Geburt statuiren, aber nicht bloß diese, sondern noch Alles das, was dazu gehört, um den „vollkommnen Mann" zu bilden. Damit kann aber weder einem auf ethischem Grunde basirten Denken noch einer gesunden Exegese genügt werden.

Wie wenig aber der Begriff der Sünde als Erbsünde allein genügt; wie der Begriff der Eigensünde in der Lehre vom Bösen erst verstanden sein muß, wenn der Begriff der Erlösung richtig gefaßt werden soll; über das Alles haben wir bereits in der Entwicklung der Kantischen Lehre vom radikalen Bösen ausführlich gehandelt, verweisen deßhalb auch hier darauf, s. „Kants Lehre vom radikalen Bösen" p. 62 ff.

Nur wenn man dem erlösenden Leben des Herrn eine solche Naturbasis unterlegt, versteht man einestheils die Möglichkeit und Wirklichkeit der Versuchung, anderntheils seine Entwicklung durch alle menschlichen Affecte bis zur Vollkommenheit. Nitzsch sagt, l. c. p. 273: „Er (der Sohn Gottes) kommt nicht anders zum

Selbstbewußtsein theils der Gattung theils des Einzelwesens, als so, daß ihm die Gattung selbst als die sündige gegenständlich und der Unterschied Seiner als des Menschensohnes von den Adamskindern bewußt wird." Wir stimmen zu, aber wir ziehen die Folgen: wie soll ihm die Gattung als die sündige anders gegenständlich werden, als wenn das Gattungsbewußtsein auch ihm in seinem Selbstbewußtsein verständlich wird; und wie ist das möglich, wenn nicht die Naturbasis des Gattungsbewußtseins, soweit sie als sündhaft bestimmt, als Erbsünde erscheint, auch ihm selbst als Naturbasis gedient hat; und wie hätte er des Unterschiedes Seiner als des Menschensohnes von den Adamskindern sich bewußt werden können, wenn er nicht diesen Unterschied an sich selbst in der Weise erkannt hätte, daß das, was bei allen andern sündhafte Bestimmtheit und unüberwundene Natur blieb, bei ihm durch die göttliche Natur stets und in jedem Augenblick überwunden war! Wie soll man denn das σχῆμα, in dem er ὡς ἄνθρωπος erfunden ward, anders verstehen können, als daß man es als die ganze leidentliche Gestalt der übrigen Menschheit auffaßt, wie dieselbe eben als Folge der Sünde von jedem getragen und empfunden wird! Daß er von dem ethisch-pneumatisch-metaphysischen Centrum seines göttlichen Wesens aus diese schwache, der Leidentlichkeit der Menschheit in Allem entsprechende psychisch und physisch auch ihm gegebene Zuständlichkeit, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, μορφὴν δούλου λαβών, daß er dies überwand und die peripherische Menschheitsform in sein centrales Sein zog, d. h. heiligte, daß diese Heiligung in jedem Augenblicke seines Lebens war, d. h. sich stetig entwickelte, so daß er keiner Versuchung unterlag, von der er überwunden worden wäre, sondern daß er dem Willen Gottes bis zum Tode stets gehorsam blieb, darin besteht seine ethische Vollendung und darauf gründet sich seine Erhöhung, nämlich daß Gott ihn erhöhete. Hätte er nicht den Reiz der Versuchung gehabt, er hätte nicht Gehorsam lernen können; wir könnten Worte, wie Hebr. V, 8: ἔμαθεν, ἀφ' ὧν ἔπαθε τὴν ὑπακοήν, gar nicht verstehen, wenn er nicht zugleich als ein πειρασθεὶς ἐν ᾧ πέπονθεν, Hebr. II, 18. dargestellt würde. Wie könnte aber von einem πειρασθῆναι die Rede sein, und zwar von demselben πειρασθῆναι, das wir erfahren, da nämlich die Thatsache seines Versuchtwerdens Voraussetzung sein soll dafür, daß er unsere Versuchungen verstehen, also in ihnen

uns helfen kann, Hebr. l. c., wie könnte davon die Rede sein, wenn er nicht dieselbe μορφὴ δούλου getragen, die wir tragen. Und wie könnte von einem τελειωθῆναι, also von einem allmählichen Vollziehen seiner heiligen Geistwerdung, die Rede sein, Hebr. V, 9., wenn seine Menschheitsform nicht auf einer solchen gattungsmäßigen Naturbasis geruht hätte, von welcher aus es eine Entwicklung gab, die ein „dem Stückwerk Absterben" war, nur nicht ein solches, wie es bei denen ist, denen er selbst erst Grund zur ewigen Seligkeit ist, τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ, bei denen alles dem Stückwerk Absterben wieder ein stückweises ist, sondern bei ihm ein ebenes, stetiges Vorgehen in der Heiligkeit, ein gleichmäßiges, sicheres, festes und vollendetes Anfassen des Willens Gottes. Er steht, wie Rothe, l. c. p. 281 sagt „in einem schlechthin stetig fortschreitenden Proceß der Vergeistigung und zwar als einer schlechthin normalen. Sein gesammtes Leben ist ein schlechthin stetig verlaufender Proceß der Potenzirung seines Seins zu schlechthin gutem und heiligem Geist, näher der Erzeugung eines gut und heilig geistigen Naturorganismus oder beseelten Leibes für seine Persönlichkeit." Es ist also an und in Ihm ein zwar allmähliches, aber absolut stetiges heiliges Geistwerden, so, daß jedes einzelne Handeln bei ihm sich als Function der (ewigen) Persönlichkeit in schlechthin sittlicher Energie kund giebt und darum auch das Produkt solchen Handelns stets eine absolute Einheit von Gedanke und Dasein ist, d. h. wirklicher Geist. Dieser Charakter seines Handelns, der Charakter vollendeter εὐλάβεια (das Wort ist stricte etymologisch zu nehmen: ein festes, vollkommenes Anfassen, nämlich des heiligen Gotteswillens) war der Grund, warum er erhört wurde, εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας, weßhalb ihm auch Gott einen Namen schenkte über jeden Namen, ἐχαρίσατο ὁ θεὸς.

Alle diese Ausdrücke und Begriffe, ich gestehe es offen, haben für mich gar keinen Sinn, wenn ich mir die Nothwendigkeit der heiligen Lebensentwicklung Jesu nicht als eine ethisch bestimmte, d. h. hier, als eine mit Freiheit vor sich gegangene denken soll. Wollen wir aber nicht aus der Freiheit ihren bloßen Schein machen, so müssen wir Ihm, dem mit heiligem Geist in die Welt Getretenen, ebensowohl eine gattungsmäßige Menschlichkeitsbasis anweisen, die die παθήματα nicht ausschließt, Hebr. 2, 10, ja auch nicht die ἀσθένειαι, wenn es anders einen Sinn haben soll, daß er kann

συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν. Hebr. 4, 15. Wir müssen nicht nur das Wort festhalten: ὤφειλε κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι Hebr. 2, 17, sondern wir müssen ihm auch dieselbe prima electio, eine erste Entscheidung, die wirklich Entscheidung zum Guten war, zuerkennen, wie wir im Urstand sie hatten und sie eine Entscheidung ward zum Bösen. Ohne die prima electio wird die Versuchung eine Scheinversuchung. Die getroffene Entscheidung dieser prima electio zum Guten, in welche zugleich „der absolute Abschluß seines Bewußtseins um seinen Beruf, der Erlöser der sündigen Menschheit zu werden," gegeben ist, findet ihre Vorstellung, und wenn der Bericht auf ein historisches Factum geht, was für die Kritik jeweilig ungewiß ist, ihre Besiegelung an dem, was bei der Taufe sich ereignete. Vergl. Rothe, Eth. II, 291. Anm. Sollte die Kritik den Taufbericht grade soweit er ausdrückliche Bestätigung Gottes jener Entscheidung zum Guten ist, nicht aufrecht erhalten können, wie das mir scheint, so wird darum die Gewißheit jener Entscheidung für uns noch keineswegs in Frage gestellt; wir haben volle Besiegelung auch dieser Entscheidung für's Gute an dem Factum der Auferstehung.

Daß aber weiter von jetzt, von dieser prima electio an, das πειρασθῆναι nicht aufhört, daß sich die Nothwendigkeit des ὑπήκοον γενέσθαι fortsetzt μέχρι θανάτου, daß das τελειωθῆναι nicht sofort mit dieser Entscheidung für's Gute auf einmal gegeben ist, daß sein ganzes Leben Tage waren, in welchen er Gebet und Flehen zu Gott schicken mußte, Alles das, und es ist historischer Thatbestand, beweist mehr, als irgend welche Speculation, daß seine Menschheitsform in Allem eine gattungsmäßige war, auf derselben Naturbasis ruhend als die unsre.

Das Resultat ist also: Er war der heilige, ἐν μορφῇ θεοῦ, d. h. es war keine Eigensünde in ihm; er ward erfunden wie ein andrer Mensch, ἐν μορφῇ δούλου, d. h. die Gattungsschuld mit ihrer ganzen Leidentlichkeit und Zustandsbestimmtheit war an ihm. Er ist versucht worden, wie wir, aber χώρις ἁμαρτίας, d. h. er hat die Versuchung in Allem bestanden. Hebr. 4, 15. Und daraus nun begreifen wir das ἐχαρίσατο ὁ θεὸς αὐτῷ d. h. seinen Verherrlichungszustand.

Es ist dagegen schlechterdings unmöglich sich die Theilnahme des Göttlichen am Endlichen und an der Aufeinanderfolge der Zustände nur einigermaßen klar zu denken, wenn man die Möglichkeit der Sünde bei der prima electio sich ausgeschlossen denkt. Wohlgemerkt, nur bei ihr darf sie nicht ausgeschlossen sein. Von dem Augenblick der Entscheidung an ist keine reale Möglichkeit der Sünde mehr vorhanden; Er wird noch fort und fort versucht, weil ja kein Handeln ohne Versuchung sein kann, da es immer nur die Herausſetzung der sittlichen Energie gegen die Hemmung und Störung der Sünde ist, alles sittliche Handeln also in Contact mit der Sünde kommt, dieses Handeln selbst dem Erlöser aber nöthig ist, und zwar nach seiner ganzen Vollständigkeit, weil die individuelle Persönlichkeit Jesu nur zu dem vollen, ihr ganz entsprechenden geistigen Leben kommen kann durch die Auswirkung aller in seiner Person liegenden Functionen, d. h. durch Vollständigkeit aller sittlichen in ihm wesentlich angelegten Acte. Sein sittliches Handeln in seiner Totalität kann allein den vollständigen Apparat liefern für den pneumatischen Verleiblichungsproceß, d. h. für sein heiliges Geistwerden und für seine Existenz als heilig geistige Persönlichkeit in einem heilig geistigen Naturorganismus; also versucht werden mußte er auch nach getroffener Entscheidung; aber es ist jetzt heilige Nothwendigkeit, Nothwendigkeit des Wachsens im Guten, daß er die Versuchung überwindet; es ist eine Nothwendigkeit durch Selbstbestimmung erworben, Nothwendigkeit mit voller Freiheit. Und darum eben, wegen dieses Bestehens der Versuchung in Allem, darum ist es, wie gesagt, daß wir das ἐχαρίσατο begreifen, den Verherrlichungszustand, der ihm von Gott bereitet ward. Nimmt man nicht eine wirkliche Entwicklung in der Heiligung an, ist es ursprüngliche Heiligkeit, bei der alle *prima electio* ausgeschlossen bleibt, ist seine Heiligkeit eine natürliche, d. h. ein Zwang heiligen Lebens, so darf es nicht heißen: ὁ θεὸς ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, nicht ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε; alles das hat keinen Sinn; wenigstens dieser Akt wäre nur Willkühr.

Wie die neutestamentlichen Schriften, so haben auch die ältesten Lehrer der Kirche ganz richtig den Herrlichkeitszustand Jesu als eine Besiegelung seines Lebens, und damit als ein höchstes Geschenk und Gnadengabe Gottes angesehen. In dieser Weise hat

z. B. Justinus die Auferstehung betrachtet, vergl. Dorner l. c. 1, p. 432. Und wenn Paulus, Röm. 1, 4. Jesum als Sohn Gottes erwiesen sein läßt ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, wobei ἐξ den doppelten Sinn hat: seit der Auferstehung und durch sie, so scheint es, daß, wie er einestheils die Gottessohnschaft Christi darin bestehen läßt, daß er mächtig ist nach dem Geist der Heiligung, διοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης und sie (zugleich auch den Geist der Heiligung) erwiesen sein läßt durch die Auferstehung, ὁρισθέντος ἐξ ἀναστάσεως, es scheint, daß er anderntheils diesen Erweis durch die Auferstehung, also diese selbst als eine Besiegelung des Erlöserlebens, zugleich als ein Geschenk und Gotteslohn betrachtet habe.

Diese Auffassung der Auferstehung und des Herrlichkeitszustandes überhaupt ist von großer Bedeutung, weil sie auf den menschheitlichen Faktor in der Person des Herrn und auf die Nothwendigkeit seiner ethischen Entwicklung und Selbstbestimmung zum Guten ein helles Licht wirft. Denn eine solche Ertheilung des göttlichen Gnadenlohnes setzt die Möglichkeit der Entscheidung zur Sünde bei der prima electio voraus und beweist die Wirklichkeit und den Ernst des Kampfes, den der Erlöser mit der Sünde der Welt während seines Lebens zu führen hatte, den er aber geführt hat κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης, mit dem Geiste, der heilig war von Ursprung an und bei der Versuchung heilig blieb, d. h. geheiligt worden ist und als geheiligter nun heiligen kann; kraft welches Geistes, ἐν δυνάμει τούτου τοῦ πνεύματος, er als Sohn Gottes erwiesen. Bei der Reconstruction der metaphysisch-pneumatischen und der empirisch-ethischen Persönlichkeit des Erlösers thäte man gut, an diese ersten Fäden des dogmatisch-christologischen Gewebes wieder anzuknüpfen. Sie geben einen Einschlag, der zu großem Schaden der Kirche allzufrüh bereits wieder zurück gestellt wurde, obwohl er in der ursprünglichen Tendenz mancher alten Systeme liegt, nicht blos des Justinus, sondern ganz wesentlich des Apollinaris, auf welchen überhaupt in vielen Stücken zurückgegangen werden sollte. Apollinaris ist es, der wenn nicht Ernst macht mit dem Satze, daß Christus eine Person sein muß, nicht bloß einen Menschen angenommen haben, sondern Mensch geworden sein, doch eine Richtung zu ihm hin nimmt. Er läßt das Göttliche, den Logos, auf persönliche Weise in ihm sein und leugnet es deshalb, daß irgendwie noch eine zweite besondere menschliche Person in ihm

sein könne; er sieht ein, daß man sonst zu einer Person kommt, halb Gott, halb Mensch, d. h. zu einem **Monstrum** wie τραγέλαφος, μινώταυρος, κένταυρος- er ahnt, daß dies nur vermieden werden kann dadurch, daß der λόγος zum menschlichen νοῦς werde. Er fängt an zu begreifen, daß zur wahren Natur des Geistes nicht der Geschlechtszusammenhang gehört, sondern nur der Hervorgang aus Gott, und es ist nach Apollinaris ganz wie nach Kant durchaus nicht zu schließen, daß Christus darum einer andern Wesengattung angehören müsse, als die übrigen Menschen, weil in ihm der λόγος zum νοῦς ward, da ja die Seele nicht aus dem Geschlecht hervorgehe. Vergl. Dorner, l. c. III, p. 993. Auch weiß er, daß, wenn der λόγος an die Stelle des menschlichen νοῦς tritt, nicht eine „äußerlich fremde Stellvertretung" stattfinde, sondern „die Menschheit vielmehr ihre Wahrheit" habe, obwohl hier, bei dieser Stellvertretung, der Unterschied zwischen Kant und Apollinaris hervortritt. eod. l. p. 997. Die Christologie des Apollinaris ist die höchste Form der dogmatisch-christologischen Bestrebungen der ganzen ersten Periode der Kirchengeschichte, weil sie auf ein pneumatisch-ethisches Ziel angelegt und dabei die historische Erscheinung Christi zu fassen geeignet ist. Daß er selbst gleichwohl nicht diesen Gewinn davon getragen, daran trägt seine Trinitätslehre die Schuld, welche dieselbe wie die der andern Kirchenlehrer seiner Epoche war, erbaut auf dem **Symbolum Nicaenum**, welche also im **Lógos** die zweite Person der Gottheit, eine Hypostase Gottes sah. Es geht schlechterdings nicht, daß man der Gottheit die Wahlfreiheit giebt; ohne diese aber kann nun einmal von einer ethisch-menschlichen Entwicklung nicht die Rede sein, und ohne diese wieder nicht von einem wahren Menschen. So muß Apollinaris entweder die Tendenz seines eignen Systems aufgeben oder zum **Eutychianismus** kommen. So sehr daher der Kampf gegen das τρεπτὸν der Arianer, gegen die Wahlfreiheit in Christus, der Mittelpunkt der Apollinarischen Polemik ist, in seiner Christologie angelegt ist er nicht. Diese kennt nur eine μία φύσις, obschon zur Bezeichnung der Verschiedenheit von jeder andern φύσις eine μία φύσις σύνθετος.

Nach dem Gesagten ist so viel klar: zur objectiven Realität der Idee des guten Princips brauchen wir die „**übermenschliche** Natur," die Kant ausschließen will, mit der „angeborenen Reinheit des Willens," die aber darum

noch nicht eine „**unveränderliche**" sein muß; im Gegentheil, wir brauchen die übermenschlich-centrale Natur in einer peripherischen Menschheitsform, also, wie Kant sagt: „mit ebendenselben Bedürfnissen, folglich auch denselben Leiden, mit ebendenselben Naturneigungen, folglich auch eben solchen Versuchungen zur Uebertretung wie wir behaftet," l. c. p. 74; und diese beiden Postulate schließen sich nicht aus, ebenso wenig, als die übermenschliche Natur eine physisch menschliche Erzeugung ausschließt.

Dagegen Kant, und nach ihm alle Rationalisten, hält an dem unvereinbaren „göttlich gesinnten" und doch „ganz eigentlich menschlichen Lehrer" fest: „ebenderselbe göttlich gesinnte aber ganz eigentlich menschliche Lehrer, sagt er p. 75, würde doch nichts desto weniger von sich, als ob das Ideal des Guten an ihm leibhaftig in Lehre und Wandel dargestellt würde, mit Wahrheit reden können. Denn er würde alsdann nur von der Gesinnung sprechen, die er sich selbst zur Regel seiner Handlungen macht, die er aber, da er sie als Beispiel für Andere, nicht für sich selbst (d. h. nicht als Gesinnung) sichtbar machen kann, nur durch seine Lehren und Handlungen äußerlich vor Augen stellt: wer unter euch kann mich einer Sünde zeihen?"

Nach unserer bisherigen Kritik haben wir zur Beurtheilung solcher Rede nichts mehr nöthig. Die objective Realität der Idee des Guten wird bei dieser Philosophie eingestandnermaßen auf die Gesinnung des guten Ideals beschränkt, diese Gesinnung könne zwar nicht für sich selbst sichtbar gemacht werden, aber durch seine Lehre und Handlungen könne sie Andern vor Augen gestellt werden. Auch selbst diese Beschränkung auf die Gesinnung ist auf Kantischem Standpunkt zu viel, einmal, weil auch dieser „göttlich gesinnte aber ganz eigentlich menschliche" Lehrer selbst nicht einmal die Tiefen seiner Gesinnung durchschauen kann; denn nach Kant's eignen Worten kann kein Mensch „die Tiefen seines Herzens so durchschauen, daß er von dem Grunde seiner Maximen, zu denen er sich bekannt..... ganz sichere Kenntniß erlangen könnte;" p. 73; sodann aber, weil, wenn für Andere diese Gesinnung durch Lehre und Wandel äußerlich dargestellt werden soll, wieder auf den Ausspruch Kants selbst zu reflectiren ist, daß ja kein Beispiel der äußeren Erfahrung „mit strenger Gewißheit" das

Innre der Gesinnung aufdeckt. Der „göttlich gesinnte aber ganz eigentlich menschliche Lehrer" kann also grade das Wort nicht sprechen, was Kant ihn sprechen läßt: „wer unter euch kann mich einer Sünde zeihen?" In seinem Munde, da doch auch er als ganz eigentlich menschlicher Lehrer nicht „die Tiefe seines Herzens durchschauen," nicht „von dem Grunde seiner Maximen ganz sichere Kenntniß erlangen kann," in seinem Munde sind jene den Sprechenden aus aller Menschheit heraushebenden Worte eine geckenhafte, hochmüthige, bramarbasirende Phrase, die Strauß mit Recht an Werth zusammenstellt mit jenem eiteln Wort Ludwigs XIV: „der Staat bin ich!" Ueber solch exclusive Aeußerungen Christi im Johannesevangelium sagt Strauß l. c. p. 202: „wir denken, die Sache menschlich betrachtet, wie wir hier immer ausschließlich thun, (und wie sie auch Kant betrachtet): es mag Einer noch so lebhaft sich bewußt sein, die Idee der Religion, die Ausgleichung des menschlichen Selbstbewußtseins mit dem Gottesbewußtsein in möglichster Vollkommenheit in sich darzustellen: daß immer noch ein nicht aufgehender Bruch übrig bleibe, wird er um so weniger vergessen, je feiner sein religiöser Sinn ist." Das Wort: wer von euch kann mich einer Sünde zeihen, sei, meint Strauß p. 208 „eben nur ein Wort des Johanneischen Logoschristus," also nicht des „ganz eigentlich menschlichen Lehrers." Hier sieht Strauß mit viel hellerem Auge als Kant, und es ist recht, daß er ausspricht, was er sieht. Denn was helfen in dieser Sache allerlei Schönheitspflästerchen! Was hilft es, wenn Kant meint: es sei „der Billigkeit gemäß das untadelhafte Beispiel eines Lehrers zu dem, was er lehrt..... keiner andern als der lautersten Gesinnung anzurechnen," da zu bedenken ist, daß es sich von der objectiven Realität der Idee des guten Princips handelt, daß darum nicht von unsrer „Billigkeit" noch von unserm „Anrechnen" sondern von der Gewißheit die Rede sein muß, die solche Realität uns bietet.

In der Beschränkung der objectiven Realität der Idee des Guten auf die Gesinnung fährt nun Kant fort: „eine solche Gesinnung mit allen um des Weltbesten willen übernommenen Leiden in dem Ideale der Menschheit gedacht, ist nun für alle Menschen zu allen Zeiten und in allen Welten vor der obersten Gerechtigkeit vollgültig, wenn der Mensch die seinige derselben, wie er es

thun soll, ähnlich macht. Sie wird freilich immer eine Gerechtigkeit bleiben, die nicht die unsrige ist, so ferne diese (unsre Gerechtigkeit) in einem jener Gesinnung völlig und ohne Fehl gemäßen Lebenswandel bestehen müßte." Auch diese Sätze enthalten anstatt neuer Beweise alte Behauptungen. Das Ideal ist auf die Gesinnung beschränkt, diese Gesinnung aber ist sogar eine im Ideale der Menschheit bloß **gedachte**, also in Wirklichkeit auch nicht dem göttlich gesinnten aber ganz eigentlich menschlichen Lehrer zukommend. Und wenn Kant weiter diese „gedachte" Gesinnung für „alle Menschen ꝛc. vor der obersten Gerechtigkeit vollgültig" sein läßt, so ist das wohl ein Abkopiren des christlichen Dogmas, aus dem bei Kant die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der zu sühnenden Gerechtigkeit des heiligen Gottes noch halb und halb zu Tage tritt, aber diese Nothwendigkeit der zu leistenden Sühne leichthin befriedigt wird durch die allerdings leicht herzustellende phantasmagorische Luftspiegelung einer „gedachten Gesinnung," anstatt durch den Ernst des thuenden und leidenden Gehorsams eines Erlösers. Diese gedachte Gesinnung soll natürlich nur vollgültig sein, wenn der Mensch die seinige ihr ähnlich macht und vorausgesetzt wird wieder, daß er das könne; in Wahrheit wird vorauszusetzen sein, daß der Mensch von solcher gedachten Gesinnung so denkt, daß er meint, wie sie nie realisirt ist, sie auch nie zu realisiren sei und es deßhalb auch nie sie realisiren zu wollen nöthig sei.

Ganz dem Bisherigen gemäß, nämlich mit der Verflüchtigung und Auflösung der Substanz des christlichen Dogmas in ein dialektisches Luftbild fährt nun Kant zum Schluß fort: „es muß aber doch eine Zueignung der erstern (der Gerechtigkeit, die eine der im Ideale gedachten vollkommnen Gesinnung adäquate Folge ist) um der letzteren (um unsrer Gerechtigkeit) willen, wenn diese mit der Gesinnung des Urbilds vereinigt wird, möglich sein, obwohl sie sich begreiflich zu machen noch großen Schwierigkeiten unterworfen ist, die wir jetzt vortragen wollen."

In diesem Satze nehmen wir zuerst davon Akt, daß Kant bekennt, es muß eine Zueignung einer andern Gerechtigkeit für uns möglich sein; implicite sagt er da, mit unsrer wirklichen Gerechtigkeit läßt sich nicht „vor der obersten Gerechtigkeit" bestehn. Diesem Bekenntniß widerspricht er gleichwohl in ein und derselben Periode; denn diese andre Gerechtigkeit (die der vollkommenen Gesinnung

des Ideals adäquate) ſoll, um unſrer Gerechtigkeit willen" möglich ſein, das heißt doch: wir müſſen ſie verdient haben! propter nostram ipsorum justitiam!

So ſteht denn Kant in dieſem Cardinalpunkt der Heilslehre durchaus auf katholiſchem Grund und Boden. Es waren eben hier die letzten Spitzen, in welchen auf der einen Seite das evangeliſche, auf der andern das katholiſche Lehrgebäude ſich gipfelte. Die Katholiſchen hatten ſich von einer justificatio ex lege, per opera, alſo im Grunde ex propria justitia, wohl einſehend, daß ſich eine ſolche justitia überhaupt nicht mit dem Chriſtenthum vereinigen ließ, zurückgezogen auf die fides formata, das will heißen, ſie ertheilten auch der fides, die die Evangeliſchen um jeden Preis behaupteten, die justificatio, die remissio peccatorum et reconciliatio, aber nicht der fides, proprie dicta, quae assentitur promissioni, de qua loquitur Scriptura," Apol. C. II; § 113, ſondern der fides, die ſich zur vor Gott geltenden Gerechtigkeit auf ſich verläßt und auf die Liebe zum Guten, die der Menſch in ſich ſelbſt trägt, wie das Melanchthon kurz und treffend bezeichnet: die fides, die eine fiducia propriae dilectionis iſt. Da nahmen wohl die Katholiken den Begriff an, der für die Heilslehre Baſis und Spitze bildet, aber ſie entleerten ihn, non tribuunt fidei justificationem, nisi *propter* dilectionem. Ganz daſſelbe hat Kant, wenn er eine Zueignung ſetzt „um unſrer Gerechtigkeit willen." Melanchthon hat wohl Recht, wenn er ſagt: eine ſolche justificatio iſt gar nicht aus dem Glauben, prorsus non tribuunt fidei justificationem, sed tantum dilectioni, und wenn er weiter ſagt: es ſei das eine Gerechtigkeit, die man erreichen zu können glaube mit ſeiner eignen Sündhaftigkeit, somniant fidem posse stare cum peccato mortali, nämlich wo fides in der dilectio beſtehen ſoll, quum tamen, ſetzt Melanchthon l. c. § 110 hinzu, dilectionem illam neque praestent neque intelligant, womit er das Kantiſche „wenn" eben ſo widerlegt als die fiducia propriae dilectionis der Katholiken jenes „wenn" in dem Satze: es muß eine Zueignung der Gerechtigkeit des Urbildes um unſrer Gerechtigkeit willen möglich ſein, „wenn dieſe (unſre Gerechtigkeit) mit der Geſinnung des Urbilds vereinigt wird." Auch von dieſem „Wenn" hat Kant weder das praestare noch das intelligere aufgewieſen, es müßte denn in dem „Muß" liegen.

Abgesehen von diesem ganz katholischen Princip, in welches die Kantische Heilslehre mündet, ist aber immer das noch festzuhalten, daß sie zugleich eine Verflüchtigung der dogmatischen Substanz in ein dialektisches Luftbild ist. Denn die Zueignung der andern Gerechtigkeit ist ewig die Zueignung einer Gerechtigkeit, die eine blos „gedachte", eine Art von Mondscheingerechtigkeit ist, während der Mangel der Gerechtigkeit an uns, unsre defective Gerechtigkeit, ein sehr realer ist. Daß eine solche Zueignung dann auch bloß eine gedachte ist und sie sich begreiflich zu machen nicht blos „großen Schwierigkeiten unterworfen ist," sondern dies Begreiflichmachen wiederum ein bloßes dialektisches Spiel werden muß, das hat die Kirche von je begriffen und hat deshalb auch diese Art, die fides zu entleeren, sie in eine windige σοφία zu verdrehen, von den Zeiten des Paulus und Jacobus an, immer als nur vom Christenthum angeschienene, im Grunde aber theils jüdische theils heidnische Häresien verdammt. Auch in der dialektischen Auflösung des Dogma's bei Kant ist das heidnische Moment sichtbar, gleichwie in der katholischen Ausmündung der Heilslehre in die Behauptung der eignen Gerechtigkeit, in jener fides formata = justificatio ex dilectione = ex lege, das jüdische unverkennbar sich geltend macht. Auf diese ganze jüdisch-heidnische Richtung paßt noch heutzutage, was Melanchthon, l. c. § 109 sagt: excogitaverunt cavillum, quo eludunt, dicunt (die Stellen über die fides in der heiligen Schrift) de fide formata accipi debere ..... Quorsum hoc pertinet, nisi ut promissionem iterum aboleant et redeant ad legem? Si fides accipit remissionem peccatorum propter dilectionem, semper erit incerta remissio peccatorum, quia nunquam diligimus tantum quantum debemus. Wenn diese Worte mit Rücksicht auf Kant übersetzt werden, so heißen sie: wenn die Zueignung der andern Gerechtigkeit (der des Ideals) um unseret willen möglich sein soll, so wird sie stets eine unsichere Sache sein, schon darum, weil wir gar nicht wissen, wie anfangen, daß diese unsre (defective) Gerechtigkeit (und die ihr entsprechende böse Gesinnung) mit der (guten) Gesinnung des Urbilds vereinigt wird, was doch auch nach Kant nothwendiges Erforderniß jener Zueignung ist. Das apodiktische „Muß" Kants hilft da gar Nichts; die Sache ist und bleibt unsicher.

Und so endigt Kant diese höchste Frage der Heilslehre, wo es sich um die Möglichkeit der Zueignung handelt, damit, daß diese Möglichkeit als etwas Unsicheres, d. h. die Erlösung selbst als eine Meinung, als eine subjective Ansicht ausgesagt wird. Das ist auch Glauben, aber die schlechteste Art. Und diese Art des Glaubens, der Glaube als subjective Ansicht, ist überall da zu finden, wo die Erlösung ohne erlösenden Faktor gedacht werden soll, wo also der Mensch kein Object hat, an das er sich halten kann, wo die Realität des guten Princips nur in Gedanken existirt. Die Schwierigkeiten, wie eine Zueignung möglich ist, sind mit denen ganz dieselben, wie überhaupt die Realität des guten Princips möglich ist, wenn diese Realität nämlich nur in die Gott wohlgefällige Menschheit in uns gesetzt wird; diese Realität ist so schwierig, daß sie ewig nur eine Idee bleibt, ein Gedanke, dessen „Erreichbarkeit als unendliches Ziel" dasteht.

Daß aber die Schwierigkeiten von wegen der Realität der Idee des guten Princips zusammenfallen mit den Schwierigkeiten von wegen der Zueignung der andern Gerechtigkeit, hat Kant selbst angedeutet, indem er diese letzteren durch Auflösung der ersteren zu entfernen sucht. Er sagt, eine solche Zueignung fremder Gerechtigkeit (der des gedachten vollkommenen Ideals) sich begreiflich zu machen, unterliege großen Schwierigkeiten, „die wir jetzt vortragen wollen;" und nun trägt er als dritte Abtheilung des ersten Abschnitts vor:

c, Schwierigkeiten gegen die Realität dieser Idee und Auflösung derselben.

Es wird sich aus dem Ganzen unserer Untersuchung ergeben, warum wir diese Partie erst später, am Schlusse, besprechen. Für jetzt sei nur darauf hingewiesen, daß auch hier wir mit Kant das reale Heilsobject, und also auch eine Aneignung des Heils nicht erreichen, weil er die Realität der Idee des guten Princips nicht complet hat.

An der completen Realität des guten Princips, also an der Personification des Guten selbst aber, glaubt Kant um so mehr zweifeln zu müssen, weil ihr zugleich die Personification des Bösen

gegenüber gesetzt werden müßte, der Teufel. Und so kommt er denn schließlich dazu die Realität des guten Princips von dem Gesichtspunkte seines conträren Gegensatzes aus zu betrachten, von dem Gesichtspunkte der personificirten Idee des Bösen.

Hierzu dient der zweite Abschnitt des zweiten Stücks, den wir jetzt besprechen müssen; er handelt:

Von dem Rechtsanspruche des bösen Princips auf die Herrschaft über den Menschen und dem Kampf beider Principien mit einander.

Hierüber sagt Kant:

„Die heilige Schrift christlichen Antheils trägt dieses intelligible moralische Verhältniß (das Vorhandensein des bösen und guten Princips im Menschen) in der Form einer Geschichte vor, da zwei wie Himmel und Hölle einander entgegen gesetzte Principien im Menschen, als Personen außer ihm vorgestellt, nicht bloß ihre Macht gegen einander versuchen, sondern auch der eine Theil als Ankläger, der andre als Sachwalter des Menschen ihre Ansprüche gleichsam vor einem höchsten Richter durchs Recht geltend machen wollen.“ p. 91. 92. Man sieht aus diesen Worten, Kant geht darauf aus, die Negation der completen Realisation des Guten als personificirtes Gute dadurch zu erweisen, daß er den Gegensatz eines personificirten Bösen, den Teufel, aufstellt. Da Kant diesen für eine bloße Vorstellung hält, so meint er berechtigt zu sein, auch die Personification des Guten, Christus als incarnirte Idee des Guten, für eine bloße Vorstellung halten zu dürfen. Der Schluß ist falsch.

Er ist deßhalb falsch, weil das Böse in uns nicht erzeugt zu werden braucht; es ist da; es ist von selbst da; das Leben im Bösen fängt für den empirischen Menschen nie an, also braucht es auch keinen Anfänger; für das Böse im Menschen ist demnach der Teufel keineswegs nothwendige Bedingung. Dagegen das Leben im Guten braucht einen Anfänger; das

Gute erzeugt sich nicht von selbst, es ist nicht, wie das Böse, von vorn herein als Thatsache im Menschen. Der Mensch muß erst von Neuem geboren werden. Kant selbst nennt in seiner Lehre vom radikalen Bösen diese Wiedergeburt eine vollständige Revolution. Aus diesem Grunde haben wir wie einen Vollender, so einen Anfänger des Glaubens, des Lebens im Guten, nöthig. Also ganz abgesehen noch von der Frage nach dem Teufel, ist der Schluß falsch: wenn es keinen Teufel giebt, giebt es keinen Heiland! Gleichwohl hat ihn auch Strauß für blendend genug gehalten, um ihn in seiner Dogmatik zu verwenden, II, p. 15: „ist Christus gekommen, um die Werke des Teufels zu zerstören, so brauchte er nicht zu kommen, wenn es keinen Teufel gab; giebt es einen Teufel, aber nur als Personification des bösen Princips, (d. h. als personificirte Vorstellung) gut, so genügt auch Christus als unpersönliche Idee." Ganz derselbe Wunsch, Christus als unpersönliche Idee genügen zu lassen, ist es, der Kant als Gegensatz Christi den Teufel aufstellen und sagen läßt: die heilige Schrift christlichen Antheils trage dieses intelligible moralische Verhältniß in der Form einer Geschichte vor; es würden in ihr zwei wie Himmel und Hölle einander entgegengesetzte Principien im Menschen als Personen außer ihm vorgestellt.

Gesetzt, um darauf vorerst hinzuweisen, die heilige Schrift setze zwei Personen, Christus und Satan, wie Himmel und Hölle entgegen, so wäre das nicht „dieses intelligible moralische Verhältniß," welches bisher von Kant behandelt worden ist. Denn, Kant selbst läßt die Idee des Guten im Menschen nur als „Idee des Verhaltens nach einer vollkommenen Regel der Sittlichkeit" vorhanden sein; dagegen redet er nicht ein einziges Mal von einer Idee des Bösen im Menschen, sondern er läßt den Menschen von Natur böse sein, d. h. auch ihm ist das Böse im Menschen eine Realität, das Gute eine Vorstellung; das Böse und das Gute sind also gar keine gleich mächtigen Potenzen im Menschen, sondern das Verhältniß ist so, daß im natürlichen Menschen das Böse der bestimmende Faktor ist, im Wiedergeborenen das Gute. Kant dagegen nimmt hier, aber ohne nach seinen früheren Erörterungen dazu berechtigt zu sein, „dieses intelligible moralische Verhältniß" als das gleichmäßige Vorhandensein des guten und des bösen Princips.

Damit hängt nun die falsche Auffassung Christi, welcher wir hier bei Kant begegnen, zusammen. Wie gesagt, es ist sehr blendend, den Teufel Christus gegenüber zu setzen und zu sagen: Christus ist gekommen, die Werke des Teufels zu zerstören, also ist er gekommen, um des Teufels willen, seine Bedeutung ist, daß er den Teufel besiegte und gefangen nahm! Daraus läßt sich dann gar leicht folgern, wie Dr. Strauß eben thut: giebt es keinen Teufel, so brauchte Christus auch nicht zu kommen. Es ist das um so blendender, als man dafür sich auf Schriftstellen berufen kann, z. B. 1. Joh. III, 8. Der Sohn Gottes ist erschienen, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου; er ist gekommen, die unreinen Geister zu vernichten, ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς, Marc. 1, 24. Luc. 4, 34; er sieht den Satanas vom Himmel fallen wie einen Blitz, also überwunden und zwar durch ihn, Luc. 10, 18; er sieht den Herrscher dieser Welt ausgestoßen, also vernichtet, Joh. 12, 31. 14, 30. Aber ist dies, der Gegensatz zum Teufel, wirklich die absolute Bedeutung Christi nach dem Schriftzeugniß und nach Kirchenlehre?

Das ist kein Zweifel, daß die Lehre von der Existenz und Wirksamkeit eines abgefallenen Engelfürsten, eines persönlichen Widersachers Gottes und der Menschen, so deutlich und so nachdrücklich in der h. Schrift bezeugt ist, „daß nur ein das Zeugniß der Schrift muthwillig verdrehender und verkehrender Unglaube es läugnen kann." Sander, Lehre der h. Schrift vom Teufel, These I. Aber darf man, wie Kant thut, die Bedeutung Christi darin aufgehen lassen, daß er seine Macht mit der des Teufels versuchen und seine Ansprüche gegen ihn vor einem höchsten Richter durchs Recht geltend machen will? Die Bibel stellt überall die Beziehung Christi zum sündigen Menschen in den Vordergrund, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον, Joh. 3, 16; nicht aber seine Beziehung zum Teufel. Als Bedingung des zu erlangenden Heils wird Buße gefordert, μετανοεῖτε und somit ist Voraussetzung für Ererbung des Reichs Herzenseinfalt und Reinheit, μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι und οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, aber weder ist Bedingung noch Voraussetzung für solchen Eintritt die Ueberwindung des Teufels. Christi Tod ist Lösegeld für unsre Sünde, es ist unsre Sünde, in deren Knechtschaft wir stehen und aus der er uns losgekauft hat; er vergiebt die Sünde; er macht davon jederzeit während seines Lebens Gebrauch und gegen jeden,

wo er Glauben findet, er ertheilt sich diese Macht, ohne daß ein Wort davon gesagt würde, daß er damit seine Macht gegen die des Teufels versuchte; Vergebung also unsrer Sünde ist's, die wir Sünder fort und fort durch ihn finden, Röm. 5, 19. 1. Cor. 15, 3. 1. Joh. 1, 7; darum aber auch Leben und Seligkeit; und daß wir diese Güter durch ihn und von ihm hätten, darum ist er gekommen, Joh. 10, 10: ἐγὼ ἦλθον, ἵνα ζωὴν ἔχωσι καὶ περισσὸν ἔχωσι. So ist er der Mittler zwischen dem heiligen Gott und der sündigen Menschheit geworden, der Hoheprieſter, der sich selbst als Opfer darbrachte, um uns mit Gott zu versöhnen, πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεὸν, εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ, Hebr. 2, 17. Und zwar ist es die Gnade Gottes, seine grundlose Liebe, die ihn uns zum Versöhner bestellt hat: αὐτὸς (θεὸς) ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. In ihm hat Gott die Welt versöhnt, 2. Cor. 5, 19: θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ: das sind die Worte, die im großen Styl der Apostel auf seine Fahne schreibt, nicht aber wie Kant, daß Christus seine Ansprüche gegen die des Teufels vor dem höchsten Richter hätte durch's Recht geltend machen wollen. Ein Recht kennt der Apostel auch, nämlich, das der heiligen Gerechtigkeit, die ein Opfer verlangt und der Herr selbst erkennt das an, wenn er bereit ist, seine Seele zu geben als Lösegeld für Viele, Math. 20, 28. Aber dieses Recht wird weder durch einen Machtversuch noch durch die Anstrengung eines Processes erfüllt, sondern allein durch ein Opfer.

Also die absolute Bedeutung Christi beruht ganz vorzugsweise auf seiner Beziehung zum sündigen Menschen, nicht auf der zum Teufel. Darum steht jene mit Recht im ganzen Lehrtropus von dem opus Christi salutare voran, und nicht diese.

Kant hat versucht den Begriff vom Sohne Gottes dadurch auf eine Formel zu bringen, daß er ihn als Gegensatz zum Teufel aussagt. Da der Sohn Gottes für Kant weiter Nichts als ein Begriff ist, (und zwar der Collectivbegriff für Alles moralisch Vollkommene, was er heutzutage noch ist für alle Leute, die auf dem Kothurn ihrer Weisheit und Tugend einherschreiten,) so muß er sich natürlich auch auf eine Formel bringen lassen, wie jeder Begriff. Nun versuche man aber die geschichtliche Person Jesu selbst, seinen geschichtlich individuellen Typus, auch nur soweit, wie er von der fortgeschrittensten Seite her anerkannt wird, als Typus

wahrer Menschheit, höchster Idealität, mit einer Formel zu umspannen, und man wird sofort zu der Erkenntniß kommen, daß das unmöglich ist; es bleibt immer ein Rest übrig. Dieses schlechthin Incommensurable an der geschichtlichen Persönlichkeit des Herrn ist das unbegreifliche Wunder, vor dem jeder stehen bleiben muß. Strauß hat den Wunderbegriff negirt; auch die sittliche Größe Jesu, die er anerkennt, will er noch in den Rahmen der Menschheit einfügen können; es ist ihm das nicht gelungen; indeß er behauptet's. Sobald er aber versucht die Formel für diese, wie er behauptet von ihm verstandene geschichtliche Persönlichkeit auszusprechen, d. h. ihre Bedeutung im natürlich-geschichtlichen Zusammenhang der Menschheit und für eine natürlich-geschichtliche Aufgabe, sieht er sich genöthigt, gewaltsam zu werden. Es ist Math. 11, 27, wo der Gewaltstreich Strauß'scher Kritik sich recht offenkundig zu Tage legt. „Keiner kennt den Vater, denn nur der Sohn!" das, sagt Strauß, kann er gesagt haben; und obschon Strauß es nicht ausdrücklich ausspricht, das ist ihm die Formel, um die Bedeutung Christi als religiösen Genius zu beschreiben. Jesus, meint Strauß, hat unter allen vor ihm und mit ihm (nicht nach ihm) die höchste und reinste Gotteserkenntniß gehabt, und das konnte er ausdrücken mit dem Worte: „keiner kennt den Vater, denn nur der Sohn!" Dagegen das andre und zwar erste Glied des Ausspruchs: „keiner kennt den Sohn, denn nur der Vater!" so konnte er nicht sprechen, sagt Strauß. Daß er es nicht gekonnt, ist aber Strauß'scher Gewaltspruch, weiter Nichts. Die Worte, die voran gehen und die von der Kritik nicht beanstandet werden: „alles ist mir übergeben von meinem Vater," sagen ihn selbst als Ausgangspunkt und Centrum des Gottesreichs aus; als solchen, als Anfänger und Vollender in seiner ewigen Bedeutung und Wesenheit kennt ihn keiner, denn nur der Vater, und wiederum kennt keiner so den Vater, denn nur der Sohn, eben wegen dieser seiner Bedeutung für des Vaters Reich. Man mag sagen, das οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατὴρ müsse auf eine Lösung der Wissenschaft, die seinem vollen Sinne adäquat wäre, verzichten; es aber wegwerfen, um eine unisone Formel zu gewinnen am andern und zwar untergeordneten Glied, das ist gewaltsame Exegese. Hier ist der moderne Rationalismus, der, wie Keim sagt, „die Idee an die Stelle der Thatsachen setzen will," höchst interessant:

er construirt einen Christus aus sich heraus, ein Product seiner eignen Gedanken; er bringt ihn auf die Formel; aber sobald die Formel auch nur gegen die nothdürftigsten Umrisse der historischen Gestalt gehalten wird, tritt diese in solcher übermenschlichen Größe aus dem einfachsten Wort der biblischen Berichte heraus, daß die Formel vor unsern Augen zu armseliger Kleinheit zusammenschrumpft. Und dieses Schicksal theilt mit allen andern auch die Kantische Formel: Christus = Gegensatz des Teufels.

Wenn aber Kant sagt: die heilige Schrift trage das so vor, so ist das vollends unrecht.

Allerdings redet die Schrift vom Teufel, aber durchaus nicht so, als ob die Lehre vom Erlöser in der vom Teufel sich zuspitze, sondern so, daß die Lehre von der Sünde in der vom Teufel sich zuspitzt. Und das ist es, was man so oft auch von kirchlicher Seite aus verwechselt hat. Nitzsch nennt einmal die Engel „eine in die Wunder hineingeschaute Hypothese einer intelligenten göttlichen Mittelursache." Nitzsch, l. c. § 90. Anm. Die Sünde ist auch ein Wunder, und zwar das böse Wunder in der Menschheitsgeschichte, unbegreiflich von Anfang her; „das Wirklichwerden dieses verkehrten Wollens bleibt im tiefern Sinne immer etwas schlechthin Unbegreifliches; denn es ist ja das absolut Widervernünftige;" Plitt, evang. Glaubenslehre, I, p. 247. Seitdem man nun dieses „absolut Widervernünftige" zu begreifen versuchte, hat man es nicht vermocht ohne eine „hineingeschaute Hypothese." Und diese Hypothese ist der Teufel!

Wir haben schon in unsrer Darstellung von „Kants Lehre vom radikalen Bösen" gesehen, daß er selbst nicht über „den bösen Geist" hinauskam, als es sich bei ihm davon handelte, der Darstellung von der Sünde eine geschichtliche Basis zu geben. Wir weisen hier darauf zurück, was wir dort p. 61. 87. sagten. Als Kant das „Woher" der Sünde, das πόθεν, also die historische Basis suchte, kommt er auf den Teufel, „den bösen Geist." Anders geht es auch nicht und im System von der Sünde wird immer der Teufel die letzte Spitze bilden. Aber eben darum hängt an dem Artikel über den Teufel nicht die Seligkeit, weil er nur nothwendig ist für das System. Hier ist er aber so nothwendig, daß man an seiner Behandlung sofort das Colorit der ganzen theologisch philosophischen Denkweise eines Lehrers und

seinen individuellen Standpunkt erkennen kann. Wer über die Lehre vom Teufel leicht hinauskommt, der verräth keine besondere Tiefe in der Auffassung der Sünde. Man kann sich in ihren letzten Gründen die Sünde in der Menschenwelt nicht anders denken, als bedingt und bestimmt durch die im übermenschlichen Gebiet; das hat Kant selbst am besten nachgewiesen. Und die übermenschliche Sünde selbst in einer concentrirten persönlichen Urerscheinung zu finden, daß eben ist die „hineingeschaute" und zwar nothwendige Hypothese. Das relative Böse findet keine Erklärung ohne das absolute.

Und so, als in ihren letzten Gründen bedingt und bestimmt durch eine übermenschliche Sünde betrachtet auch die Bibel die Sünde in der Menschenwelt. In diesem und in keinem andern Zusammenhang ist es, daß wir die Lehre vom Teufel finden. Nicht daß Christus gekommen wäre uns vom Teufel zu erlösen, sondern von der Sünde und vom Teufel. Hätte es blos einen Teufel und ein Reich der Teufel gegeben, Christus wäre nicht gekommen; für die absolute Sünde giebt es in Ewigkeit keine Erlösung, wie es für die Menschen, die sich mit dem Teufel identificiren, in Ewigkeit keine Erlösung giebt. Der Zweck der Erscheinung Christi ist nur der sündige Mensch, kein Engel, kein Teufel, οὐ γὰρ δήπου ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται, ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπιλαμβάνεται, Hebr. 2, 16. Selbst da, wo Christus am conträrsten seine Stellung zum Teufel ausspricht, spricht er sie nicht ohne die direkteste Beziehung zur Sünde der Menschen aus, die er, um sie in ihrer anfänglichen Bosheit zu erklären, also aus ihrem Grundprincip, im Teufel repräsentirt sein läßt. Ich meine die Stelle Joh. 8, 44. Man hat sie so oft, besonders in jüngsten Zeiten von einer zu weit greifenden Kritik, citirt, um zu beweisen, daß das Evangelium Johannis unter der oben erwähnten Kantischen Perspective des Gegensatzes, Christus — Diabolus, und ihres gegenseitigen Machtversuchs geschrieben sei. Christus stellt sich aber auch hier nicht einmal dem Diabolus gegenüber, sondern den ὑμεῖς, denen, die die Lüste ihres „Vaters," also dessen, aus dem sie sind, thun wollen. Was folgt: „er war ein Mörder von Anfang an und hat nicht in der Wahrheit bestanden," ist ein Zurückführen der Sünde jener ὑμεῖς auf ihr Grundprincip, auf das gewaltsame Zerreißen der Liebe und das Abweichen vom Leben im Geiste, d. h. in der

Wahrheit, die beiden Momente jeder Sünde, die hier auf ihre geschichtliche, resp. außergeschichtlich-metaphysische Basis zurückgeführt werden. Es wird die Sünde aus dem Grundprincip des teuflischen Wesens und Wirkens erklärt; es wird als dieses Grundprincip der Ungehorsam der Selbstsucht in Lüge und Mord, ἐκ τῶν ἰδίων, statt des Gehorsams Gottes in Wahrheit und Liebe hingestellt. Damit wird die menschliche Sünde, die sich ihren Ausdruck im Widerstand gegen Christus giebt, auf das Wesen der Sünde von Anfang an reducirt; aber von einem Gegensatz zum Satan in der Weise, daß in diesem Gegensatz, resp. in ihrem gegenseitigen Machtversuch, die Bedeutung Christi gipfle, davon ist keine Rede.

Ganz dasselbe findet Statt bei 1. Joh. 3, 8; wenn Jesus Christus gekommen ist, um die Werke des Teufels zu zerstören, so sind diese Worte vollständig in ihrem Verständniß gesichert durch das, was voran geht v. 7, und 8: τεκνία, μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς ···· ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν. Es ist ganz klar, die Zerstörung der Werke des Teufels durch Christus wird ausgesagt, nicht um des Teufels willen, sondern um der τεκνία willen, und nur soweit die ἔργα τοῦ διαβόλου als ἁμαρτία der Menschen ausgesagt werden können, nur soweit hat Christus zum Teufel Beziehung.

Eine direkte Beziehung zum Teufel selbst wird erst in das Endgericht verlegt, und zwar ist das auch nicht Aussage des Herrn, sondern gehört zum Lehrtropus des Apostels, 2. Thess. II, 8. 9. 10; ebenso finden wir eine solche vor dem historischen Auftreten des Herrn in der Versuchungsgeschichte; aber grade darum, wegen dieses persönlichen Hervortretens des Satan, müssen wir einen Grund mehr annehmen, die Versuchungs- sammt der Taufgeschichte zu den evangelischen Vorgeschichten zu rechnen, d. h. zu den Geschichten, mit welchen man die evangelische Geschichte umwoben hat. Wir haben, da die Geschichte des Herrn in ihrem wunderbaren Glanze und in einzigartiger Herrlichkeit feststeht, keinen Grund, das mythische Element der Vorgeschichte zu leugnen. Die Geschichte dessen, der aus seinem Lichtkern Strahlen hat ausgehen lassen, die zu solch wunderbar seligen Bildern zusammengeschossen, bleibt selber wunderbar. Aber, was uns hier wichtiger ist, als diese Reflexion, die natürlich durch kritisch exegetische Resultate

gestützt werden muß, ist für die gegenwärtige Auseinandersetzung dies, daß diese Geschichten in einem ganz bestimmten Verhältniß stehen zur Geschichte; nicht nur, daß seine anbetungswürdige Gestalt, soweit sie mit voller historischer Treue uns vor die Augen gemalt ist, auch aus diesen Reflexbildern seines Lichts uns entgegentritt, sondern, es sind wirklich Bilder übernatürlicher Thatsachen, nicht bloßer Ideen.

Die ganze Erzählung des Weihnachtsevangelium ist die Uebersetzung einer übernatürlichen Thatsache in menschliche Sprache; die übernatürliche Geburt des sündlosen Gottessohnes bleibt als Thatsache postulirt, und zwar, wie Keim in seinem Referat „über die Bedeutung des Thatsächlichen" sagt, als historisch dogmatisches Postulat, nicht bloß als dogmatisches. Diese Geburt als Thatsache ist's, die uns das Evangelium kund giebt, auch wenn es ein Mythus wäre. Die Weihe durch den heiligen Geist und die Erfahrung desselben bei der Taufe, bleibt eine Thatsache, auch wenn keine Taube aus den Himmeln sich herabgelassen. Die teuflischste Versuchung und deren vollkommenste Ueberwindung bleibt eine Thatsache, auch wenn der Versucher sich ihm nicht in persönlicher Gestalt gewiesen.

Und noch mehr. Um bei dem letzten stehen zu bleiben, der Herr konnte von der Versuchung durch den Teufel selbst reden mit voller Wahrheit, subjectiv und objectiv, auch wenn der Teufel ihm nicht sichtbar erschien. Wenn die Engel unsichtbare, geistig-geschöpfliche Wesen sind, so können sie nie in Sichtbarkeit erscheinen, also auch der Teufel nicht. Darf aber deshalb von ihm nicht die Rede sein als von einem existenten Wesen weil er nicht sichtbar ist? Darf auch nicht von ihm als existentem Wesen die Rede sein, wenn Jemand eine Erfahrung seiner gemacht hat? Und das ist's, was wir vom Herrn behaupten. An die Ausflüchte einer Vision, eines Traums, einer Parabel ꝛc. denken wir nicht; da hat Strauß recht, wenn er sagt, Leben Jesu p. 399: sie seien im Angesichte des Textes unannehmbar; aber hüten wir uns, weil wir die Geschichte so, wie sie erzählt ist, uns am besten als Mythus zurecht legen können, deshalb anzunehmen, weder, daß der Herr vom Teufel versucht worden, noch daß er dabei nicht die Erfahrung von ihm als einer persönlich bösen Macht habe machen können! Es ist nicht nöthig, daß der Teufel das, was er für uns ist, eine

in das schlechthin Unbegreifliche aber doch Thatsächlichste in der Welt hineingeschaute Hypothese, daß er dasselbe auch für Christus oder auch nur für religiös unmittelbar vom Geiste Gottes Inspirirte gewesen sein müßte. Wir würden den grandiosen Realismus der Schrift von Grund aus ruiniren, wenn wir, was für uns blos Hypothese ist, auch für die Säulen des Gottesreichs, für die Propheten und Apostel und vollends nun für Christus selbst, blos Hypothese sein lassen wollten. Im Gegentheil, was für uns blos Hypothese ist, aber durch den Glauben auch für uns immer mehr zur objectiven Wahrheit und Wirklichkeit wird, das mußte dies für die Begründer des Glaubens von vornherein sein. Für den außer dem Glauben stehenden Menschen ist Gott auch nur eine Hypothese; er wird aber immer mehr zur Wahrheit und Wirklichkeit, je mehr der Glaube sich steigert; war darum auch Gott je für Christus eine Hypothese? War er nicht von dem Augenblick an, da sein Bewußtsein Seiner mächtig ward, der Vater? Und woher soll seine Erkenntniß des Vaters kommen, als durch eine ihm eigenthümliche Erfahrung? Soll das nicht auch von der Erfahrung des Bösen gelten? Strauß sagt l. c.: „soviel Keckheit werden heutzutage wenige haben, um mit Ebrard zu sagen, die Würde Jesu als des zweiten Adam habe erfordert, daß ihm der Satan wie dem ersten, persönlich und sichtbar, doch nicht mehr wie diesem in thierischer Maske, sondern unverlarvt in seiner eignen Gestalt erschienen sei.“ Wenn Strauß die Art, so zu sprechen, als keck bezeichnet, so zeigt das, daß er sich mit dem schwierigen Problem vom Bösen höchst leichtfertig beschäftigt hat, und darum ist es von ihm keck, so zu reden; aber man braucht nicht diese von Ebrard ebenso als von andern ausgezeichneten Gottesgelehrten, als z. B. von Plitt vertretene Ansicht zu adoptiren, um zu sagen: der Herr hat vom Teufel mit voller Wahrheit, subjectiv und objectiv reden können. Wie es als Erfahrung schwerer Sünder oft ausgesprochen vorliegt, daß sie „eine Immanenz des Teufels“ erfahren haben, bei welcher sie sich so völlig in seiner Macht befunden, daß sie sich als dessen Werkzeug, als seine Diener und Sklaven gewußt haben; wie dieses Wissen eine ganz klare Bestimmtheit einer wesentlich persönlichen Macht ist, die sie an sich erfahren; wie sie also die Aussage der Bibel bestätigen, die da vom Erfülltsein durch den Teufel redet, wo der Mensch auf besonders intensive

Weise von der Sünde erfaßt erscheint und wo das Böse eine ganz unmenschliche Erscheinungsgestalt angenommen hat; wie sie da von solchen redet, „die aus dem Teufel sind," ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς, τοῦ διαβόλου ἐστε, von τεκνία τοῦ διαβόλου 1 Joh. 3, 10; wie sie von einem Eingehen des Satans in den Menschen redet, Luc. 22, 31. Joh. 13, 27; so müssen wir auch auf der andern Seite sagen: grade die höchsten Erscheinungen im Gottesreiche, seine glänzendsten Helden, Paulus, Augustin, Franciscus, Luther, Calvin, Melanchthon, sie haben am meisten die Realität des Teufels betont, weil sie sie am meisten erfahren; und so hat der Stifter des Gottesreichs von ihm am meisten zu leiden gehabt.

Haben wir nun etwa einen Grund, diese Erfahrung, zu der wir die Hypothese nur setzen, aber doch als unumgänglich für unser eignes Erkennen göttlicher Dinge setzen, hartnäckig zu leugnen? Oder muß es uns nicht schon besonnen machen, daß auch heutzutage nicht etwa die νήπιοι im Reiche Gottes, sondern die Geförderteſten, die τέλειοι, von der Macht des Satans zu erzählen wissen, eine Macht, die zu denen, welche im Reiche Gottes stehen, als Zucht von Seiten Gottes, zu denen aber, welche außerhalb desselben sind, als das Fatum kommt, dessen Gewalt um so schwerer und dessen Kraft um so ungehemmter über sie herrscht, je weniger sie sie erkennen. „Der traurige Beweis davon ist die Geschichte des menschlichen Geschlechts in der Knechtschaft der Sünde und des Satans;" Plitt, l. c. p. 249; der traurige Beweis davon sind ferner alle, die noch heute außerhalb des Christenthums stehen, von den Mordorgien der Antropophagen an bis zu der Raffinerie brahmanischer Spitzfindigkeit.

Es bleibt also in der That wie Plitt sagt, nur die Wahl zwischen den beiden Behauptungen, entweder, daß Jesus und die Apostel selbst eine falsche Ansicht gehabt haben, oder, daß die Lehre vom Teufel Wahrheit ist und darum auch für uns gültig. Wenn wir aber bedenken, wie blutarm wir auch sonst in religiösen Erkenntnissen ohne die Schrift sind; wie an ihr sich erst unser religiöses Bewußtsein überall zurecht finden, verdeutlichen und Halt gewinnen muß, so werden wir uns wohl hüten, in diesem Punkt gegen die Schrift die Lanze einzulegen.

Aber wir dürfen auch nicht über die Schrift hinausgehen; und drüber hinaus geht man, man outrirt die Sache, wenn man

die Bedeutung Christi dahinein setzt, wie Kant, daß er gekommen sei, seine Macht gegen den Teufel zu versuchen. Im Gegentheil, Christus hat nichts mehr direct mit dem Teufel zu thun, seitdem der Teufel Nichts an ihm hatte; aber er verlangt dagegen vom Menschen, seine Macht gegen den Teufel zu versuchen und rüstet ihn dazu aus, immer aber so, daß er den Menschen auf seine Sünde hinweist, d. h. daß der Mensch den Teufel überwunden hat, wenn er die Sünde in sich überwunden hat. Und darum eben ist die Lehre vom Teufel kein Glaubensartikel, sondern die Lehre von der Sünde, die im Menschen ist. Die Lehre vom Teufel kann es schon deßhalb nicht sein, weil sie nur für die τέλειοι ist, im Uebrigen gilt es von ihr: ignorari potest. Besonders aber heutzutage, in einer Zeit des Verstandes, wo nur die Gereiftesten wissen, daß Verstandesgründe die rechten Abgründe oder vielmehr Hohlwege des Denkens sind, heutzutage kann man am allerwenigsten sagen, daß die Ueberzeugung in Betreff des Teufels für den Glaubensstand eines Menschen entscheidend sei. Am allerwenigsten sollten praktische Theologen da, wo es gilt nur vorerst einmal aus dem modernen Bewußtseyn heraus nach der heiligen Schrift hinüber Brücken zu schlagen, viel mit dem Teufel einherfahren. Sie stoßen den Verstand vor den Kopf und verderben es also mit dem mächtigsten Herrn der Erde. Denn der Verstand, wie er in Fragen tieferen Denkens sehr dumm ist, so hat er auch den Charakter aller Dummen, Hartnäckigkeit. Hat man's mit ihm verdorben, so rede Einer mit Menschen- und mit Engelzungen, es hilft ihm Nichts. Alle Menschen sind zu bekehren, lautet ein Apokryphon Christi bei den Arabern, nur die Dummen nicht.

Einen höchst weisen und durchaus biblischen Gebrauch machte die evangelische Kirche in ihren Bekenntnißschriften vom Teufel, oder sagen wir lieber in ihrer Bekenntnißschrift, in der Confessio Augustana. Denn in den späteren Bekenntnißschriften luxurirt allerdings dieser Artikel. Das ist eine natürliche Erscheinung. Jemehr die Kirche ihre Aufgabe im Ausbau der Lehre suchte, um so mehr mußte die Diabologie grade reichlich ausgestattet werden, da sie in einen locus gehört, der als das Characteristicum der protestantisch evangelischen Lehre gegenüber der katholischen ganz besonders gepflegt wurde, eben der locus de peccato. Man führte

auf den Teufel als auf den letzten Ursprung alle Lebens- und Naturstörungen zurück, physische Leiden, Krankheiten aller Art, Blitz, Donner, Hagel und Sturm, wofür man eine directe Begründung in der Schrift nicht anders, denn gewaltsam findet; und rücksichtlich seiner Gewalt über den Menschen stattete man ihn mit einer derartigen Macht aus, daß man, je mehr sich die Lehre in ihre Details ausbreitete, desto mehr bis zum fatalistischen Irrgedanken kam. Die Bibel kennt wohl auch einzelne Leiden, besonders ein Leiden, worin sie eine Knechtung des Menschen durch die Gewalt des Teufels sieht, den Zustand der Dämonischen, „das böse Wesen;" sie redet da von einer Besessenheit vom Teufel; aber diese Besessenheit wird stets nur als ein naturhafter Zustand dargestellt so sehr, daß er nicht einmal als etwas von dem Besessenen Verschuldetes, als Folge einer Sünde hingestellt wird, d. h. er wird nicht als Fatum gezeichnet, das die Persönlichkeit inficiren müßte, sondern wie jedes andere Leiden, das ohne Verschuldung den Menschen trifft, als Zucht Gottes, also, wie Plitt sagt, in letzter Instanz als Gnade, da auch dieses furchtbare Leiden als Heilmittel gegen die Sünde dienen soll. Daraus können wir aber auch abnehmen, daß überhaupt von einer Gewalt des Teufels über den Menschen in ethischer Hinsicht in der Bibel entschieden nicht so die Rede ist, als ob diese Gewalt schlechthin magisch wirkte und die Persönlichkeit des Menschen durch dieselbe schlechthin entscheidend bestimmt werden müßte. Sondern der Standpunkt der Schrift ist hier streng ethisch; auch wo der Mensch in der Gewalt des Teufels steht, ist es seine Sünde, geschieht es auf durchaus selbstverschuldete Weise. Das ἐφ' ᾧ ἥμαρτον des Apostels, was er mit Rücksicht auf die Gewalt des Todes sagt, gilt auch in Rücksicht auf die des Teufels. Das Fatum des Teufels erstreckt sich wie wir schon in der Lehre vom radikalen Bösen erörterten, nur soweit als der Welt noch nicht das Licht des Lebens aufgegangen ist. Für diesen Zustand der Finsterniß ist das Wort Melanchthons in der Apologie, III, 18: potentia Christi opus est adversus diabolum, ebenso wahr, als das lutherische im Catechismus major, Art. II, 27: ego credo, Jesum Christum..... Dominum meum esse factum,..... hoc est, quod me liberarit sanguine suo a peccatis, diabolo, morte et omni exitio. *Ante* enim neque Regem habebam neque Dominum, sed *sub Diaboli potestate atque*

imperio captivus tenebar, ad mortem condemnatus inque peccatis ac coecitate irretitus. Das ist der rechte hermeneutische Gesichtspunkt für die Interpretation des Johanneischen Wortes 1. Joh. 3, 8.

Also, wo der Mensch auf Christus Jesus getauft ist, da ist die Macht des Teufels gebrochen, rechtlich dadurch, daß er auf den Tod dessen getauft ist, dem der Teufel Nichts anhaben konnte, thatsächlich dann, wenn der Mensch, der rechtlich und ideell befreit ist von der Sünde und von der Gewalt des Teufels, nun auch wirklich sich zum Diener Gottes machen läßt und so Frucht und Heiligung bringt. Man lese hierüber das 6. Capitel des Römerbriefs. Wo der Herr auf dem Plane ist, heißt es: *μείζων ἐστὶν ὁ ἐν ὑμῖν ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ*, 1 Joh. 4, 4. *ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ ἑαυτὸν καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ*, 1 Joh. 5, 18.

Aber diesen weisen und mäßigen Gebrauch hat die Kirche, zumal jemehr sie exclusiv wurde und sich in sich verfestigte, verloren. Bereits die Formula Concordiae hat die Anlage zu einer Allwirksamkeit des Teufels im Bereiche nicht nur der Sünde sondern des Uebels im weitesten Sinne, z. B., wenn die ganze Natur des Menschen, soweit sie humana ist, als dem Reich des Satans unterworfen ausgesagt wird. Form. Conc. I, 13: *humana* natura regno diaboli subjecta est, cui in miserrimam servitutem tradita, captiva ab eo tenetur. Js certe multos magnos et sapientes homines in mundo horribilibus erroribus ac haeresibus et coecitate multiplici fascinat et seducit, ac miseros mortales saepe in varia et atrocia scelera praecipitat. Hier ist bereits der biblische Standpunkt ganz vergessen, der, was das ganze Gebiet der Uebel betrifft, des Teufels Wirksamkeit darauf beschränkt, Werkzeug der Zucht zu sein und von Allwirksamkeit so wenig weiß, daß im Gegentheil das Wirken des Teufels überall von der göttlichen Allmacht umschlossen gedacht wird. Man denke nur daran, was Paulus von dem *ἄγγελος σατᾶν* 2. Cor. 12, 7 ff. sagt. Diese Mäßigkeit hätte sich die Kirche grade auf diesem Felde bewahren sollen, wenn sie biblisch lehren wollte. Die Kirche hat aber hier, nachdem schon einmal bei den alten Kirchenvätern dieser Versuch gemacht worden war, eine vollständig ausgeführte Lehre geben wollen, da doch das Wort Gottes in der heiligen Schrift selbst diese Lehre nicht vollendet hat. Die Apostel sowohl als der Herr bedienen

seinen eignen Ausspruch: „der Mensch ist von Natur böse“ ab; um den Teufel nur als populäre Vorstellung aussagen zu können, extenuirt er die Thatsache des Bösen an uns zu einer Idee des Bösen in uns, d. h. auch nur zu einer Vorstellung. Das ist der Bruch im Kantischen Denken. Nur bei diesem Bruche konnte er nach Erledigung seiner Exposition über den Teufel, schreiben, p. 97: „man sieht leicht, daß wenn man diese lebhafte und wahrscheinlich für ihre Zeit auch einzig populäre Vorstellungsart von ihrer mystischen Hülle entkleidet, sie, ihr Geist und Vernunftsinn für alle Welt zu aller Zeit praktisch gültig und verbindlich gewesen, weil sie jedem Menschen nahe genug liegt, um hierüber seine Pflicht zu erkennen.“ Wenn die Weltgeschichte nachwiese, daß diese „populäre Vorstellungsart“ jedem Menschen bisher so nahe gelegen habe, daß er darüber seine Pflicht erkannte; ja, wenn die Weltgeschichte lauter solche ächte Kantianer uns zu Gesichte brächte, nun vielleicht könnten wir Kant, so lange wir uns nicht zur eignen Untersuchung dieser Sache aufmachten, Glauben schenken. Die Weltgeschichte zeigt uns aber leider das grade Gegentheil von einer solchen allgemeinen Erkenntniß der Pflicht. Ist es nicht für die Erkenntniß Gottes hell geworden, so ist das Auge für die Erkenntniß der Pflicht von Glas; es thut „wie Politiker des Pöbels“ thun, „als säh' es Dinge, die es doch nicht sieht,“ sagt König Lear, „und wo es sehen sollte, sieht es nicht.“ Wenn ein Menschenherz von Gott losgelöst ist, so sind, einerlei wem es gehört, ob dem Richter oder dem Gauner, Recht und Pflicht für dasselbe, je nachdem es paßt, Witz oder Aberwitz:

„Hüll' in Gold die Sünde,
Und harmlos bricht der starke Speer des Rechts.“

Wenn nicht die Erkenntniß der Pflicht, ebenso wie die des Bösen, für jeden Menschen recht eigentlich aus der h. Schrift herausgewachsen wäre, so würde wahrscheinlich Kant selber Nichts von seinem „intelligiblen moralischen Verhältniß“ des guten und bösen Geistes in uns wissen. Auch hier hat Kant als ächter Rationalist weiter Nichts gethan, als den gewuchtigen Realismus der Bibel kritisch zersetzt und verflüchtigt und die herrliche Form zerschlagen, um eine armselige, ja recht bettelarme Vorstellung seiner Phantasie an deren Stelle zu setzen. Das geschieht überall wo man den Inhalt der Schrift spiritualisirt; nichts zeigt das mehr, als die

Armuth der rationalistischen Predigten „aus der Gegenwart.“ An die Stelle des Gedankens tritt die Herrschaft der Phrase, Steine statt Brod. So ist auch die Kantische Vorstellung arm. Daß er aber selbst dieser armen Vorstellung mehr Inhalt lassen muß, wie ihr als Vorstellung zukommen darf, weil er, selbst wenn er nur die Idee des guten Princips beschreiben will, auch dafür die Geschichte nicht ganz abstreifen kann, das werden wir gleich sehen.

Kant giebt nämlich nun in kurzen Zügen jene „Geschichte,“ in deren Form er „dieses intelligible moralische Verhältniß“ vorgetragen, (resp. vorgestellt,) sein läßt, also das Gegeneinander einer Satano- und Christokratie. Hier aber ist es, wo ihm, und zwar am entscheidenden Punkte, es nicht gelingt, die Geschichte als „mystische Hülle“ abzuwickeln, sondern wo auch für ihn ganz feste Realitäten heraustreten. Nicht zwar in der Satanokratie ist es, wo uns diese leibhaftigen Realitäten entgegentreten, denn wie der Satanas nicht leibhaftig auftritt, so ist auch seine Geschichte keine leibhaftige, obschon Geschichte; sie ist immer nur die Negation in der Christokratie wie in der Menschheitsgeschichte überhaupt, so daß sie auch hier ihrer eigentlichen Bedeutung, das reine Nichts zu sein entspricht, wie der Teufel selbst der absolute Unbegriff ist. Bei der Zeichnung der Geschichte der Satanokratie konnte es also Kant verhältnißmäßig leicht werden, sie als „mysteriöse Hülle“ einer bloßen Vorstellung aufzuweisen. Sobald man zugiebt, daß das Böse, zunächst das Böse im Menschen, weiter Nichts als Vorstellung sei, was nach der Kantischen Lehre vom radikalen Bösen selbst nicht zuzugeben ist, sobald kann man sich mit der „mystischen Hülle“ zufrieden geben. Wir bemerken ausdrücklich, daß, wenn das Böse Thatsächlichkeit besitzt, die Thatsache auch eine Geschichte haben muß, wenn auch keine leibhaftige, und dann reicht die „mystische Hülle“ nicht aus. Aber sei es immerhin, anders ist es bei der Geschichte der Christokratie. Es soll die absolute Idee des Guten nach Kant nur Vorstellung sein. Freilich, wäre sie das wirklich, so könnte ihre Geschichte auch nur als „mystische Hülle“ zu fassen sein. Eine Vorstellung als solche hat nur eine Geschichte der Phantasie. Nur läßt sich aber, und wie gesagt, an entscheidenden Punkten, in der Geschichte der Christokratie, die doch nach Kant auch nur ein Princip sein soll, die feste Realität persönlichen Lebens nicht auflösen; es läßt sich beim besten Willen

sich, wo es Noth thut, des Hinweises auf den Teufel auf's Nachdrücklichste, aber eben nur, wo es Noth thut. Und wie selten das ist, kann man aus den bisher von uns citirten Stellen ersehen, die so ziemlich die Hauptsumme dessen repräsentiren, was über den Teufel in der heiligen Schrift gegeben ist. Wie schon erwähnt, geschieht es meist, wo es sich drum handelt, die Sünde auf ihren Ursprung zurückzuführen, auf ihren Vater, und zwar grade da, wo sie besonders intensiv auftritt, in ihrer Feindschaft gegen das Reich Gottes. Daran sollten wir uns genügen lassen. Wir würden dann in der Lehre vom Tenfel keinen Grund legen für „die Gebilde abergläubischer Phantasie," die die Gebildeten so sehr fürchten und das Volk so sehr begehrt und würden doch in der Schrift selbst eine Grundlage aufdecken, die uns zeigt „theils das Böse von göttlicher Ursprünglichkeit und Ewigkeit auszuschließen, theils es in dem Mittelpunkt seines objectiven Daseins als unterschieden von dem Natürlichen und Sinnlichen fest ins Auge zu fassen." Nitzsch, l. c. § 116. Grade dies ist das große Interesse, welches wir an der biblischen Lehre vom Teufel nehmen. Sie leistet uns einen Dienst, den uns keine Philosophie leisten kann, so sehr sie es versucht hat, z. B. Kant selber.

Wie aber das Bestreben der Modernen falsch ist, das Wirkliche und Lebendige aufzulösen ins Abstracte, die concentrirte Erscheinung der Sünde im „bösen Geiste" in eine willenlose Macht der Sünde, diesen Unbegriff, der eine contradictio in adjecto ist, so ist es auch falsch, das Abstracte, die causae secundae, z. B. das Naturgesetz, als Persönlichkeit zu fassen, wie unter andern Luther thut, wenn er in der Erklärung der oratio Dominica im Catechismus major § 80 und 81, nachdem er das verderbenbringende Wirken des Teufels in Kirche und Staat geschildert, fortfährt: **insuper tempestates et grandines emittit e nubibus, aut contagione pecus inficit aut corrupto coeli tractu aerem reddit pestilentem et tabificum. In summa, maxime discruciatur animo, unum aliquem vel bolum panis nos a Deo habere reliquum eoque pacate vesci. Et si in illius potestate esset constitutum ..... sane, ne calamum quidem in agris servaremus incolumem neque salvum obolum in marsupio, immo nec unius horulae usuram ad vivendum nobis concederet.**

Dagegen, und es ist das schön, daß wir diesen Ruhm unserer ersten und Hauptbekenntnißschrift zuertheilen können, in der Confessio Augustana ist die biblische Mäßigung und Weisheit vortrefflich gewahrt. Sie erwähnt den Teufel nur in Verbindung mit der Sünde, und keineswegs so, als ob die Eigensünde des Menschen mit der Teufelsdecke zugedeckt und gerechtfertigt werden sollte, sondern sie stellt die impii und den diabolus zusammen und zwar mit wenig Worten. Sie sagt im Artikel XIX: de causa peccati docent (nostri,) quod tametsi Deus creat et conservat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum, videlicet diaboli *et* impiorum, quae non adjuvante Deo avertit se a Deo.

Ich nenne diese Worte schön, weil sie in großer Einfachheit ein großes und viel bestrittenes Problem lösen: Deus creat et conservat naturam, so weit die Welt reicht, reicht Gottes Arm; causa peccati est voluntas malorum, so weit die Welt im Argen liegt, ist das der böse Wille; die Bösen sind diabolus et impii, alle die gegen Gott conspiriren, in solcher Conspiration zu Einem vereinigt, Menschen und Geister, allewege aber nur Geschöpfe, was dem Gläubigen einerseits die furchtbare Macht, die Macht der Conspiration geistiger Eminenzen, andererseits die Ohnmacht des Bösen, der Sünde verbürgt, ihre Beschränktheit, Endlichkeit und Eitelkeit, weil sie die sündliche That beschränkter, endlicher, eitler Wesen ist, eitel deswegen, weil ihr Wille non adjuvante Deo avertit se a Deo.

Das ist für die ganze Lehre von der Sünde ein Programm im großen Styl. Dieses Programm sollte jede Dogmatik nach ihrer individuellen Färbung in schlichten Strichen mit biblischer Begründung ausführen, so hätte sie die beste Lehre vom Teufel und von der Sünde.

Wenn wir von den „Gebilden abergläubischer Phantasie" gesprochen haben, mit denen diese Lehre vom Teufel leicht angeschwärzt wird, so ist dagegen, wie aus der speculativen Betrachtung der Sünde sich ergiebt, das Wesen und Wirken des Satans selbst nicht abzuweisen, etwa als eine „populäre Vorstellung," die „ihrer mystischen Hülle entkleidet" werden müßte. Das thut Kant. Wie ihm Christus als Sohn Gottes eine populäre Vorstellung ist für die Idee des guten Princips in uns, so ist ihm „der böse Geist," der Teufel eine populäre Vorstellung für — ja freilich für die Idee des bösen Princips in uns. Denn soweit schwächt Kant

grade wegen dieses intelligiblen Zusammenhangs, den der Satan mit der Menschheit hat, ist es in der Ordnung, die Menschheit da, wo sie als sündige auftritt in Verbindung mit dem Satan zu betrachten, und die Sünde, je intensiver sie ist, desto mehr auf ihren satanischen Grund hin zu erkennen, ohne dadurch die persönliche Verantwortung derer zu mindern, deren Sünde sie ist. Denn der Zusammenhang, in welchem die Sünde des Einzelnen mit der Verführung des Satans steht, bietet für die immerhin freie sündhafte That des Ersteren keine Entschuldigung. Er folgte „einem fremden Beispiele," das ihm stets hätte fremd bleiben sollen.

Kant fährt fort: „nun könnte man hierbei zwar es bedenklich finden, warum sich Gott gegen diesen Verräther nicht seiner Gewalt bediente und das Reich, das er zu stiften die Absicht hatte, nicht lieber in seinen Anfängen vernichtete; aber die Beherrschung und Regierung der höchsten Weisheit über vernünftige Wesen verfährt mit ihnen nach dem Princip ihrer Freiheit und was sie Gutes oder Böses treffen soll, das sollen sie sich selbst zuzuschreiben haben." Kant bezeichnet hier mit kurzen Worten das einzige triftige Theodicen für die Zulassung der Sünde. Wir haben nichts weiter hinzuzufügen und fahren fort: „Hier war also dem guten Princip zum Trotz ein Reich des Bösen errichtet, welchem alle von Adam natürlicherweise abstammende Menschen unterwürfig wurden und zwar mit ihrer eignen Einwilligung, weil das Blendwerk der Güter dieser Welt ihre Blicke von dem Abgrunde des Verderbens abzog, für das sie aufgespart wurden. Zwar verwahrte sich das gute Princip wegen seines Rechtsanspruchs an der Herrschaft über die Menschen durch die Errichtung der Form einer Regierung, die blos auf öffentliche alleinige Verehrung seines Namens angeordnet war in der jüdischen Theokratie; da aber die Gemüther der Unterthanen in derselben für keine andern Triebfedern, als die Güter dieser Welt gestimmt blieben und sie also auch nicht anders als durch Belohnungen und Strafen in diesem Leben regiert sein wollten, dafür aber auch keiner andern Gesetze fähig waren, als solcher, welche theils lästige Ceremonien und Gebräuche auferlegten, theils zwar sittliche, aber nur solche, wobei ein äußerer Zwang stattfand, also nur bürgerliche waren, wobei das Innre der moralischen Gesinnung gar nicht in Betracht kam, so that diese Anordnung dem Reiche der Finsterniß keinen wesentlichen Abbruch, son-

dern diente nur dazu, um das unauslöschliche Recht des ersten Eigenthümers immer im Andenken zu erhalten."

Diese Darstellung der Bedeutung des Gesetzes und der jüdischen Theokratie ist allerdings nicht ganz zutreffend; es ist das Wesen des νόμος als πνευματικός ganz übersehen; auch der Inhalt des Gesetzes ist vom πνεῦμα Gottes ausgegangen, wie Tholuck sagt, Theol. Studien und Krit. Jahrg. 1855, H. 3. p. 483: „der Grund, warum es in dem vom Evangelium unberührten Menschen zur Erfüllung des Gesetzes nicht kommt, liegt darin, daß der Inhalt dieses Gesetzes vom πνεῦμα Gottes ausgegangen, der Mensch aber seiner natürlichen Beschaffenheit nach das πνεῦμα θεοῦ nicht als treibendes Princip in sich trägt."

Diesen pneumatischen Werth des Gesetzes übersieht Kant; er redet bloß von dem Rechtsanspruch, den das gute Princip habe zur Geltung bringen wollen in der Errichtung der jüdischen Theokratie. Das ist nur das Eine Moment des νόμος. So betrachtet ist er Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit und ein Strafzustand; denn das Trennungsverhältniß zwischen Gott und dem Menschen wird nach dieser Seite durch's Gesetz nur erweitert und der Schmerz vertieft; Gott legt Segen vor unter Bedingungen, bei deren versuchter Erfüllung sich der Mensch seines Unvermögens bewußt wird und damit des Fluchs, der auf ihm ruht und den er verdient. So bringt das Gesetz die Sünde zum Bewußtsein und damit den Strafzustand des Menschen, beides als Fluch, und so betrachtet ist es Offenbarung göttlicher Gerechtigkeit. Aber als πνευματικός ist es doch zugleich Offenbarung des vollen Wesens Gottes und zeigt die göttliche Gerechtigkeit, der die göttliche Liebe immanent ist. Von dieser Seite aus ist es vorzugsweise Gnade. Dieses Element des Gesetzes tritt deutlich in den Anfängen der vorbereitenden Offenbarungsperiode hervor, indem Moses ganz wie Abraham ein Mann der Gnaden Gottes ist, wie er ein Mann ist des Glaubensgehorsams und darum die Verheißung hat wie jener. Wir finden also hier eine persönlich-ethische, d. h. pneumatische Begründung des Gesetzes; und finden weiter, je intensiver die Gerechtigkeit Gottes im Volke Israel erfahren, je mehr die Sünde zum Bewußtsein gebracht und die ἐπίγνωσις ἁμαρτίας διὰ νόμου wenigstens als Frucht an der ἐκλογή wahrgenommen wird, Röm. 3, 20. desto stärker tritt das andere Element, die gnadenvolle Liebe Gottes

die Geschichte nicht rein in die mystische Hülle ausspinnen; was bedeutet das anders, als daß diese Geschichte der Christokratie keine Geschichte einer bloßen Vorstellung ist? Daß sie keine Geschichte der abstracten „Idee des guten Princips im Menschen" ist?

Die Sache wird noch deutlicher werden bei der Darstellung der Geschichte beider „einander entgegen gesetzter Principien im Menschen," die wir jetzt beleuchten müssen.

Die Geschichte des Teufels giebt Kant im Ganzen knapp und richtig. „Der Mensch, heißt es da p. 92 ff., war ursprünglich zum Eigenthümer aller Güter der Erde eingesetzt, 1. Mos. I, 28, doch daß er diese nur als sein Untereigenthum, dominium utile unter seinem Schöpfer und Herrn, dem Obereigenthümer, dominus directus, besitzen sollte. Zugleich wird ein böses Wesen aufgestellt, welches durch seinen Abfall alles Eigenthums, das es im Himmel besessen haben mochte, verlustig geworden und sich nun ein anderes auf Erden erwerben will." Kant fügt hier in Klammern bei: „wie es (das böse Wesen) so böse geworden, um seinem Herrn untreu zu werden, da es doch uranfänglich gut war, ist nicht bekannt." Wenn diese Worte auf eine Lücke in der biblischen Geschichte hinweisen sollen, so mögen wir daraus lernen, daß das Wort Gottes in der heiligen Schrift uns die unsichtbare Welt nur so weit öffnet und die Thatsachen in ihr nur soweit aufschließt, als sie begründend auf unsern Glauben wirken und unser Leben zu bestimmen vermögen. Daran sollen wir uns genügen lassen und nicht ergänzen wollen, was weder eine Ergänzung bedarf noch durch uns findet. Die Möglichkeit des Bösewerdens begreifen wir, weil wir die Möglichkeit eines Abfalls für jedes geschöpfliche Wesen als eine reale Möglichkeit begreifen; denn: „aller Gehorsam des persönlichen Geschöpfs muß als sittlicher und wahrhaft gottgefälliger nothwendig ein freier sein;" Plitt, l. c. p. 246; oder wie Kant sagt: Gott mußte mit vernünftigen Wesen „nach dem Princip ihrer Freiheit" verfahren. Also die Möglichkeit begreifen wir; ohne sie fiele der Begriff der Persönlichkeit selbst. Aber das Wirklichwerden dieser Möglichkeit ist bei dem Satanas grade so unbegreiflich, wie das Wirklichwerden der Sünde überhaupt. Die Sünde ist eben als das völlig Widervernünftige das absolute Geheimniß der Welt. Sander, l. c. p. 16 sagt: „das ist ja eben

das Geheimniß vom Urſprung der Sünde und das Geheimniß ihres Entſtehens, daß die Creatur, die doch nicht anders als gut aus der Hand des guten Schöpfers hervorgehen konnte, auf den Gedanken kommen konnte, ihren guten und ſeligen Zuſtand mit einem andern zu vertauſchen. Wiederholt es ſich doch bei jeder Sünde; bei jedem neuen Sündenfall bleibt die Frage des Herrn an Iſrael eine unbeantwortete: „warum willſt Du ſterben?“ Alſo bleibt erſt recht das Wirklichwerden der Sünde im Satan, in dem ſie ja in ihrer Vollendung repräſentirt iſt, ein Geheimniß. Dabei ſollten wir's bewenden laſſen.

Kant fährt nun fort: „da ihm (dem Satan) nun als einem Weſen höherer Art, als einem Geiſte, irdiſche und körperliche Gegenſtände keinen Genuß gewähren können, ſo ſucht er eine Herrſchaft über die Gemüther dadurch zu erwerben, daß er die Stammeltern aller Menſchen von ihrem Oberherrn abtrünnig und ihm (ſelbſt) anhängig macht, da es ihm dann gelingt, ſich ſo zum Obereigenthümer aller Güter der Erde, d. i. zum Fürſten dieſer Welt aufzuwerfen.“ Soweit die letztere Behauptung übertrieben iſt, daß in der bibliſchen Geſchichte der Teufel als Obereigenthümer aller Güter der Erde dargeſtellt werde, haben wir ſchon davon geſprochen; die Bibel kennt den Teufel nur in Verbindung mit der Sünde des Menſchen und für den Frommen als Werkzeug Gottes zu Leiden, ihn in der Zucht im Wachen und Beten zu halten; ſie kennt ihn nicht mit einer irdiſchen Allwirkſamkeit in Natur und Geſchichte ausgerüſtet. Was aber den andern Satz betrifft, den Zuſammenhang des Teufels mit der ſündigen Menſchheit durch die Stammeltern, ſo haben wir über dieſe allerdings bibliſche Darſtellung, aber zugleich über ihre Completirung durch andre Beſtimmungen in der h. Schrift über die Eigenſünde, bereits in der Lehre vom radikalen Böſen, ſ. daſelbſt p. 85 ff. genug geſprochen. Die Abtrünnigmachung des Satans aber, die die Bibel an den Stammeltern des menſchlichen Geſchlechts eintreten läßt, müſſen wir nach Kantiſchem Syſtem bei jedem einzelnen Menſchen in ſeinem intelligiblen Sein eintreten laſſen, wo jeder Einzelne ganz ſelbſtſtändig für ſeine Perſon einzutreten hatte. Daſſelbe, was die kirchliche Lehre von den Engeln ausſagt, iſt hier zu übertragen auf alle geiſtig geſchöpflichen Weſen, alſo auch auf den Menſchen im intelligiblen Stande, als Noumenon. Und

werden. Dieser bot ihm also an, ihn zum Lehnsträger seines ganzen Reichs zu machen, wenn er ihm nur als Eigenthümer desselben huldigen wollte. Da dieser Versuch nicht gelang, so entzog er nicht allein diesem Fremdlinge auf seinem Boden Alles, was ihm sein Erdenleben angenehm machen konnte, bis zur größten Armuth, sondern erregte gegen ihn alle Verfolgungen, wodurch böse Menschen es verbittern können, Leiden, die nur der wohlgesinnte recht tief fühlt, Verläumdung der lautern Absicht seiner Lehren, um ihm allen Anhang zu entziehen, und verfolgte ihn bis zum schmählichsten Tode, ohne gleichwohl durch diese Bestürmung seiner Standhaftigkeit und Freimüthigkeit in Lehre und Beispiel für das Beste von lauter Unwürdigen im Mindesten etwas gegen ihn auszurichten."

Hier haben wir den Punkt, auf den wir früher hinwiesen als Beweis dafür, daß Kant, selbst wenn er nur die Idee des guten Princips beschreiben will, auch dafür die Geschichte nicht ganz abstreifen kann. Wir sehen von der allgemeinen Zeichnung dieser Geschichte ab, die Kant hier entwirft; es ist nicht geschichtlich treu, zu sagen: die Zeit, in der Jesus erschien, sei eine Zeit gewesen, da das jüdische Volk „alle Uebel einer hierarchischen Verfassung in vollem Maaße fühlte." Grade zu jener Zeit war das Volk stets zu revoltiren bereit für diese Verfassung; und die „moralischen Freiheitslehren der griechischen Weltweisen" haben nirgends weniger den Sklavensinn erschüttert, als in Judaea. Sehen wir also von dem „Vielleicht," auch von dem „Aufeinmal," (als wäre Jesus in seine Welt hinein geschneit gewesen) auch von dem „Wie vom Himmel gekommen," (als ob Kant auch nur das, was er von der Weisheit Jesu anführt, als von Menschen gekommen erklären könnte,) sehen wir von alledem ab, aber was bringen uns Kants Worte? Eben jetzt, wo die Allegorie: Christus als gutes Princip im Menschen, erst ihre rechte Ausführung finden sollte, eben da tritt auf einmal mitten hinein in die bis dahin allegorisch vorgeführte Geschichte eine Gestalt mit Fleisch und Blut, an der Kant nicht vorübergehen kann, wie an allen andern geschichtlichen Erscheinungen, er muß die Geschichte des guten Princips an sie anknüpfen, ja in ihr concentriren: „Es erschien in eben demselben Volke..... auf einmal eine Person" ꝛc. Ganz wider Willen wird Kant hier in das reale Leben der Geschichte hereingezogen.

Zwar Kant verſucht den Ton der Allegorie noch fortzuführen, ſoviel es geht; es iſt eine Perſon, deren Weisheit „wie vom Himmel herab gekommen war;“ aber die Geſchichte kann doch nicht um ihren Styl betrogen werden und ſo fährt Kant im Styl der Geſchichte fort: (eine Perſon), „die ſich auch ſelbſt, was ihre Lehren und Beiſpiel betraf, zwar als wahren Menſchen, aber doch als einen Geſandten ſolchen Urſprungs ankündigte, der in urſprünglicher Unſchuld in dem Vertrage, den das übrige Menſchengeſchlecht ..... mit dem böſen Geiſt eingegangen, nicht mit begriffen war, und an dem der Fürſt dieſer Welt alſo keinen Theil hatte.“ Dieſe letzten Worte: „an dem der Fürſt“ ꝛc. bezeichnet Kant mit Anführungszeichen, anzudeuten, daß ſie zu denen gehören, mit denen die Schrift ſelbſt das intellectuelle moraliſche Verhältniß zweier Principien im Menſchen vorſtellungsweiſe vortrage. Wenn nun auch auf dieſe Worte, aber auf das, was er vor dieſen Worten ſagt, will Kant ſelbſt das vorſtellungsweiſe Vortragen nicht angewendet haben, ſondern das iſt auch ihm Geſchichte. Und was giebt dieſe Geſchichte auch nach Kant? Nun, ſie giebt: eine Perſon, die durch Lehre und Beiſpiel ſich als wahren Menſchen — hier kann man nicht ſagen wie Kant: „ankündigt,“ ſondern — erweiſt; daß ſich Einer, wenn er ſich nicht ſofort zum Narren oder zum Gaukler machen will, durch Lehre und Beiſpiel anders als wahren Menſchen ankündige als dadurch, daß er ſich als ſolchen erweiſe, iſt gar nicht denkbar; alſo: es erſcheint eine Perſon, die ſich als wahren Menſchen erweiſt in Lehre und Leben; die ſich ferner als einen Geſandten höheren Urſprungs (urſprünglicher Unſchuld) ankündigt; die endlich ſelbſt eine Ausnahme von dem übrigen Menſchengeſchlecht behauptet darin, daß ſie nicht mit dem böſen Princip behaftet iſt. Der dritte Punkt hätte nicht beſonders hervorgehoben zu werden gebraucht; er iſt, wenn der erſte hiſtoriſch begründet iſt, der wahre Menſch in Lehre und Leben, unmittelbare Folge; gleicherweiſe iſt das Zweite, der höhere Urſprung, Bedingung des Erſten, des wahren Menſchen. Kommt aber die eigne Behauptung dieſer Perſon über ihren höheren Urſprung und über ihr Ausgenommenſein von dem Zuſammenhang mit dem böſen Princip, noch zu unſrer Einſicht von dem wahren Menſchenleben hinzu und decken ſich beide, die Ausſage und das Leben; bildet das Eine das Maaß für das Andre, ſo hat man an dieſer

als Verheißung hervor in den Gottesmännern, den Propheten, „und diese freie Gnade ist es doch auch unter dem Gesetze, woran jedes tiefere Glaubensleben sich erzeugt. Dieselbe kann sich aber auf dem gesammten Gebiete der vorbereitenden Offenbarung noch nicht vollständig entfalten, weil ohne vollendete Sühne auch keine vollendete Versöhnung ist." Plitt, l. c. p. 348.

Hätte Kant diese Bedeutung des Gesetzes und der jüdischen Theokratie erkannt, die also wesentlich sich als propädeutische, soteriologisch-kritische giebt, so würde er die pauliniſchen Worte ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν, Gal. 3, 24. nach ihrem Inhalt gewürdigt und die ganze vorbereitende Gesetzökonomie als Heilsanstalt, d. h. vom Gesichtspunkt der Sühne und Versöhnung aufzufassen im Stande gewesen sein. Dann war für die Ekloge, für die Gerechten des alten Bundes, denen das Gesetz die Erkenntniß der Sünde gebracht und dadurch sie für die negative Seite des Glaubens, für die Buße, die μετάνοια, erzogen hatte, die einfache Folge dies, daß sie sich auf einen „Morgenstrahl des künftigen Gnadentages" hingewiesen fanden, an dem sowohl der Fluch, die Sündenstrafe, als auch das Elend der Menschheit, die Sündenbande, würden genommen werden; der Fluch dadurch, daß das Trennungsverhältniß Gottes von der Menschheit, welches sich als Zorn wider den Sünder erweist, aufgehoben wurde durch Darbringung der vollen Sühne, d. h. voller freier Unterwerfung unter das Gebot heiliger Gerechtigkeit; die Fesseln der Sünde dadurch, daß Gott sein Leben wieder an die von dem Fluch erlöste Menschheit giebt, mit ihr in eine selige, gnadenvolle, versöhnte Gemeinschaft tritt. So, auf Grund der zu leistenden Sühne, dieser negativen Seite des Heils, die das Gesetz als nothwendig gegenüber dem Zorne Gottes erweist, würde Kant dazu gekommen sein, die geleistete Sühne, die Versühnung und damit die Versöhnung, diese positive Seite des Heiles zu suchen, und würde, wie der Apostel, von dem Gesetze hingewiesen haben auf den Glauben, der da sollte geoffenbart werden, εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι, Gal. 3, 23, auf den Glauben an den um unserer Sünden willen Gestorbenen, um unserer Gerechtigkeit willen Auferstandenen. Dann hätte Kant nicht nur das juridische Moment in der Heilsökonomie erkannt, was er allein hervorhebt, — „zwar verwahrte sich das gute Princip wegen seines Rechts-

anſpruchs an der Herrſchaft über den Menſchen durch die Errichtung der Form einer Regierung" — ſondern er hätte auch das dynamiſche erkennen müſſen, vermöge deſſen Gott ſein ewiges Leben nach ſeiner Liebe von Ewigkeit her an die Welt mittheilt und ſein Herz ihr im Sohne aufſchließt. Dann erſcheint die ganze Heilsökonomie alten und neuen Teſtaments in geſchloſſener Einheit und die Bedeutung der Worte wird hell: „da aber die Zeit erfüllt war." Gal. 4, 4.

Dieſe geſchloſſene Einheit, die ſchon ein Deſiderat der Nothwendigkeit geſchichtlicher Entwicklung iſt, hat Kant nicht. Wie macht er ſeinen Uebergang vom Geſetz zum Evangelium, vom Zorne Gottes zur Gnade Gottes, von der vorbereitenden zur vollendenden Offenbarung? Ganz ohne verbindende Fäden, mit ganz äußerlichem Pragmatismus. Nachdem er geſagt, die jüdiſche Geſetzgebung hätte nur dazu gedient, nicht nur dem Reiche der Finſterniß weſentlichen Abbruch zu thun, ſondern auch, um das unauslöſchliche Recht des erſten Eigenthümers immer im Andenken zu erhalten, fährt er unmittelbar fort, p. 93: „Nun erſchien in ebendemſelben Volke, zu einer Zeit, da es alle Uebel einer hierarchiſchen Verfaſſung in vollem Maaße fühlte, und das ſowohl dadurch, als vielleicht durch die den Sklavenſinn erſchütternden moraliſchen Freiheitslehren der griechiſchen Weltweiſen, die auf daſſelbe allmählich Einfluß bekommen hatten, großentheils zum Beſinnen gebracht, mithin zu einer Revolution reif war, auf einmal (dies iſt, wie jenes „vielleicht" und das folgende „wie" von uns unterſtrichen) eine Perſon, deren Weisheit noch reiner als die der bisherigen Philoſophen wie vom Himmel herab gekommen war, und die ſich auch ſelbſt, was ihre Lehren und Beiſpiel betraf, zwar als wahren Menſchen aber doch als einen Geſandten ſolchen Urſprungs ankündigte, der in urſprünglicher Unſchuld in dem Vertrage, den das übrige Menſchengeſchlecht durch ſeinen Repräſentanten, den erſten Stammvater, mit dem böſen Princip eingegangen, nicht mitbegriffen war und an dem der Fürſt dieſer Welt alſo keinen Theil hatte. Hierdurch war des Letzteren Herrſchaft in Gefahr geſetzt. Denn widerſtand dieſer Gott wohlgefällige Menſch ſeinen Verſuchungen, jenem Contract auch beizutreten, nahmen andere Menſchen auch dieſelbe Geſinnung gläubig an, ſo büßte er ebenſo viel Unterthanen ein und ſein Reich lief Gefahr gänzlich zerſtört zu

Wenn man solche Zugaben gemacht, wenn man eine pneumatische Einzigkeit Jesu bekannt hat, so sollte man sich fürwahr erst besinnen, ehe man die Feder fortlaufen ließe und in Einem Zuge weiter schriebe: „Liebe ist die einzige Kraft, die auch in der Menschenbrust in unbedingter göttlicher Fülle wohnen kann, die nicht Stückwerk bleibt ꝛc.“ Solche Redensweisen stechen zu sehr gegen die vorhergehende Präcision der Gedanken ab; außerdem: „man merkt die Absicht und man wird verstimmt.“

Denn mit diesen Complimenten, die man „der Menschenbrust“ mit ihrer „unbedingten göttlichen Fülle“ macht, will man doch nur durch das vorher erwähnte Hinterthürchen erst ihrer Wenige, bald aber mehr und Viele in die Welt einschmuggeln, die „zur vollen Größe Jesu Christi heranwachsen,“ d. h. die wo möglich noch über seine Größe hinauswachsen. Bisher hat sich auch nach den „Zeitstimmen“ von dem Maaße noch Keiner gefunden, aber in Zukunft finden sich ihrer gewiß, natürlich Zeitstimmenmänner „mit der Hoffnung in die Zukunft, daß Jesus nicht ewig einzig und auf einsamer Höhe thronend bleibe, sondern ..... daß im Laufe der Jahrtausende erst Einzelne, dann Viele heranwachsen zur vollen Größe Jesu Christi.“ Zeitstimmen, l. c. p. 391. Schenken wir den starken Seelen ihre Hoffnung, daß wir nach seiner eignen Verheißung noch größere Dinge vollbringen sollen, als er selbst vollbracht hat,“ halten wir uns das „Bisher.“ Bisher also steht Jesu Einzigkeit fest. Sagt man: „Jesu Einzigkeit ist seine Liebe,“ so ist dieser Satz gar nicht verschieden von dem: „Jesu Einzigkeit ist sein Leben.“ Mit diesem einzigen Satz kommen wir nothwendig auf das Keim'sche „Ein- und Uebergreifen Gottes“ und als Destderat stellt sich dann heraus, was Keim mit den Worten ausdrückt: „die Geburt Jesu ist darum zu betrachten als ein Wunder in der Weltgeschichte, anders als in dem Evangelium dargestellt wird und doch ebenso ..... die Form dafür wissen wir nicht zu setzen.“

Doch muß man versuchen, sie zu finden, und wir sind früher grade darum ausführlicher dabei verweilt, die synoptische Erzählung, zwar modificirt, aber doch als Erzählung einer wirklichen Menschengeburt mit der johanneischen eines präexistenten Wesens höherer als menschlicher Art zu vereinen. Es ist kein conträrer Widerspruch zwischen der judenchristlichen

und heidenchristlichen Tradition bei den Synoptiken und bei Johannes sammt Paulus, und wenn Keim dies behauptet, so hat er Paulus, den er als Gewährsmann für sich anführt, als Zeugen gegen sich. Denn Paulus hat die vormenschliche Existenz und die menschliche Geburt ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, Gal. IV, 4. Der absolute Widerspruch zwischen den Synoptikern und Johannes, incl. Paulus, würde nur dann da sein, wenn die Synoptiker von der Entstehung eines neuen Wesens redeten. Es ist aber nirgends etwas zu entdecken, was als direkte Aussage dafür geltend gemacht werden könnte; sondern die Zeichnung grade der Synoptiker von dem Selbstbewußtsein Jesu, von seiner ganzen innern Natur und Wesenheit sind eine indirekte Beweislieferung für die vormenschliche Existenz. Die Kindheitsgeschichte, der Vorgang im Tempel bei dem Festbesuch in Jerusalem, der Taufbericht, die Versuchungsgeschichte, und wenn man das Alles als nicht historisch ansehen und die materielle Treue davon als kritisch unhaltbar nachweisen könnte, aber die Stellung, die Jesus sich selbst giebt, daß er sich allen übrigen Menschen gegenüber stellt als Heiligen, als Einzigen, dem Alles übergeben ist (was zum Gottesreich gehört) von seinem Vater; den der Vater allein kennt, der allein den Vater kennt; das Hervorheben seiner Erlöserperson: „kommt her zu mir alle" ꝛc.; der Hinweis auf die Nothwendigkeit seines Leidens und Sterbens für die Sünder, der Anspruch Weltrichter zu sein, das Alles setzt ein Selbstbewußtsein von einer solchen Höhe voraus, daß es nur einer Natur gehören kann, die selbst aus den metaphysischen Tiefen vormenschlicher und zwar göttlicher Existenz geschöpft ist. Ist die Thatsache da, so muß sich auch die Form dafür setzen lassen, d. h. man muß sie begreifen können. Und zwar ist das eigentliche Arbeit der Dogmatik, die da einzusetzen hat, wo die Kritik aufhört. Soweit wir jetzt die Resultate der Kritik übersehen können, ist der übereinstimmende Ertrag der Forschung, daß die geschichtliche Erscheinung Jesu nirgends einen Abfall vom Menschheitsideal aufweist. Selbst Kritiker wie Alexander Schweizer gestehen das zu: „das ist Thatsache, daß durch Christus das Ideal des reinen, frommen Menschen gefunden worden ist." Es ist aber die größte Inconsequenz, wenn derselbe Kritiker daneben behauptet: „von dieser Anschauung aus werden uns die einzelnen Thatsachen

Symphonie auch den Beweis für die einzige Dignität dieser Person, für ihr Eingeborensein, für ihre Gottes- und Menschensohnschaft, für ihr Messiasthum.

Die Frage ist also: nach dem Leben Jesu, so wie es historisch erweisbar vorliegt; sie ist zweitens nach dem Selbstbewußtsein Jesu, so wie es aus seinen Selbstzeugnissen durch Wort und That sich uns aufschließt.

Diese Frage ist die aufgegebene Formel für die theologische Arbeit der Wissenschaft und Kirche unsrer Tage und ihre Lösung das wichtigste Problem, was unsrer Zeit aufgegeben ist. Zu dem Besten, was über dieses Thema bisher gesagt worden, gehört Keim's Schrift: „der geschichtliche Christus" ꝛc. und sein Vortrag: „welche religiöse Bedeutung kommt dem Thatsächlichen im Christenthum zu," welches beides er in seinem Buche „Geschichte Jesu von Nazara" so vortrefflich weiter ausgeführt hat. Aber auch soweit sonst eine urtheilsfähige Kritik bisher die beiden Punkte, Leben, wozu die Lehre gehört, und Selbstzeugniß des Herrn ins Auge gefaßt hat, finden wir Keim's Resultate bestätigt: „Jesus trägt durchaus das Ebenmaaß der menschlichen Natur an sich, aber er hat dabei ein Gottesbewußtsein, innerhalb dessen ihm die Sicherheit und Gewißheit des väterlichen Gottes aufgegangen ist; er zeigt ein ruhiges friedliches Ineinander von Gott und Mensch ohne Kampf und Mühe, wie es sonst in der Menschheit nie da war, im Unterschiede auch von einem Paulus, der des Gegensatzes nie los wurde. Auch keine einzelnen Offenbarungen und Visionen sind Jesu zu Theil geworden, sein Gottesbewußtsein entwickelte sich in ruhiger Stetigkeit aus sich selbst heraus. Jesu sittliches Bewußtsein zeigt von einer Reinheit, wie wir sie sonst nirgends finden; in einer Zeit der Fäulniß hat er sein ganzes Leben an die sittliche Macht hingegeben und sein Selbstbewußtsein ganz in die Welt ausströmen lassen. Bei ihm findet sich keine Spur von Sündenschmerz, er will das reine sündlose Opfer für die sündige Welt sein und zugleich der Weltrichter. Auch Jesu Lehre ist aus einem Guß .... sein Wissen ein höheres, unerklärliches; seine Wunder der Heilung zeigen das kraftvolle Wirken seines Geistes in die Welt hinein. Durch sein Selbstbewußtsein erklärt er sich für den Einen Gottessohn..... Alle Größen sind ergänzungsbedürftig, Christus nicht. In hoher

Einsamkeit und Abgeschlossenheit steht er da. Das ist aus dem endlichen Proceß der Kräfte nicht zu begreifen, sondern nur aus einem Ein- und Uebergreifen Gottes, der die Menschheit auf sich zu vollendet..... Die letzte Ursache (davon) bleibt unbegreiflich. Die Geburt Jesu ist darum zu betrachten als ein Wunder in der Weltgeschichte, anders als in den Evangelien dargestellt wird und doch ebenso.... Die Form dafür wissen wir nicht zu setzen." Zeitstimmen aus der ref. Kirche d. Schweiz, Jahrg. 1865. No. 17. p. 358.

Aus der Einzigkeit des Lebens Jesu schließt Keim auf die wunderbare Geburt Jesu, oder wie es wohl genauer zu bestimmen wäre, auf seine Uebermenschlichkeit von Anfang an, auf seine göttliche Würde. Der Schluß ist so unabweisbar, daß er immer wieder gemacht werden wird, so oft die Göttlichkeit Jesu und seine ursprüngliche Dignität als Gottes- und Menschensohn beanstandet wird. Und über die Einzigkeit des Lebens kommt man nun eben schlechterdings nicht hinaus, nämlich die, die überhaupt berechtigt sind in der Sache zu reden und zu urtheilen. Selbst eine Partei wie die der „Zeitstimmen" kommt nicht darüber hinaus. Sie müssen einen religiösen und sittlichen Höhepunkt in Jesu Leben anerkennen, wie ihn „bis jetzt wenigstens" (mit dieser Reflection lassen sich die Leutchen ein Hinterthürchen offen) kein anderer Mensch erreicht hat. Keim hatte die Strauß'sche Genialität Jesu zurückgewiesen; darin geben ihm die Zeitstimmen No. 19. recht; „in der Einzigkeit des Genius liegt etwas, das den genialen Menschen für immer von der übrigen Menschheit trennt, während das Einzige, was wir in Jesu bewundern, grade das ist, wodurch er Eins wird mit jedem wahren Menschen." Das ist in der That ein durchschlagender und das Gerede von der Genialität für immer vernichtender Gedanke. Die Naturanlagen und Geistesgaben des Genius sind „unübertragbar;" auch finden sie, einer absoluten Höhe entbehrend ihre „festbestimmten Grenzen an der Endlichkeit und Beschränktheit der Menschennatur." Die Zeitstimmen heben ausdrücklich hervor, daß es sich anders, ja „umgekehrt" mit Jesu verhalte. „Seine Gottinnigkeit, seine religiöse und sittliche Vollendung beruhen nicht auf glücklichen Naturanlagen und Geistesgaben; sie wurzeln vielmehr ausschließlich in seinem Willen, in seiner Gesinnung, mit einem Worte: Jesu Einzigkeit ist seine Liebe."

sehr gleichgültig." Diese einzelnen Thatsachen sind schon darum allein nicht gleichgültig, weil sie allein jene Eine Thatsache, daß sich „nirgends ein Abfall vom Ideal findet," in der historischen Erscheinung des Herrn zu erklären im Stande sind. Es zeigt von der Verfangenheit unserer trüben Parteizustände, daß solch ein bedeutender Verstand wie Alexander Schweizer sich unter der Tyrannei der Partei zu derartigen Inconsequenzen forttreiben läßt. Das Auftreten eines „wahren" Menschen, dessen Leben die Darstellung des reinen Menschheitsideals ist in einer Menschheit, deren Geschichte selbst nicht eine normale Entwicklung überall darbietet, die Erscheinung eines solchen menschlichen Wesens, das „als das potenzirte Wunder des menschlichen Geistes" von der unbefangensten kritisch-historischen Forschung erklärt wird, setzt nothwendig auch für seine Entstehung ein Wunder, und damit eine Thatsache, die begriffen, für die die Form gesetzt sein will.

Das ist es, worauf auch Kant uns hinweist und worauf er selbst hätte kommen müssen, wenn anders seine Zeit bereits bis zu der Höhe geschichtlicher Betrachtung emporgestiegen gewesen wäre, zu der wir selbst uns zu erheben erst begonnen haben. Höchst interessant aber ist es zu sehen, wie Kant aufs Geflissentlichste bemüht ist, von einer Entwicklung der Idee des guten Princips alles Thatsächliche bis zur Kahlheit des leeren Begriffs abzuscheeren und damit den Proceß zu beginnen, der bis zu Strauß herabläuft, in welchem die Religion weiter Nichts, als „die hinter dem Begriff zurückgebliebene Schlacke der Vorstellung" ist, und wie gleichwohl dieses Experiment so wenig gelingen will, daß „auf einmal" mitten aus dem Verflüchtigungsproceß heraus das: „Es ist erschienen," das apostolische ἐπεφάνη und ἐφανερώθη, in lebensvoller Gestalt aufsteigt. Denn man darf nicht meinen, daß Kant diese Erscheinung, von der er aussagt, sie habe sich selbst, „was ihre Lehren und Beispiel betraf, zwar als wahren Menschen, aber doch als einen Gesandten solchen Ursprungs angekündigt, der in ursprünglicher Unschuld in dem Vertrage, den das übrige Menschengeschlecht ..... mit dem bösen Geiste eingegangen, nicht mitbegriffen war," man darf nicht meinen, daß Kant da diese Erscheinung als „wahren Menschen" im Sinne eines „bloßen Menschen" gefaßt habe. Strauß versucht diese Manipu-

lation. Er setzt den wahren Menschen auf das Niveau des natürlichen Menschen herab; zwar gelingt ihm das durchaus nicht; auch er muß Jesus auf eine Höhe stellen, die das Niveau natürlicher Menschheit weit überragt; er setzt ihn als Träger der religiösen Idee, an dem kein Flecken sich bemerkbar mache, er erkennt noch geschichtliche Spuren an, die auf einen bloßen Menschen nicht passen; ein bloßer Mensch kann sich nicht als Menschensohn hinstellen und damit eine Ausnahmswürde für seine Person beanspruchen, die schlechthin einzig ist; ein bloßer Mensch kann sich nicht als Herrn des Sabbaths noch als den hinstellen, um deßwillen und auf den hin alle Propheten bis auf Johannes geweissagt.

Riggenbach hat ganz Recht, wenn er mit Bezug auf Strauß sagt, es würde Vieles an Jesu, wenn er ein bloßer Mensch gewesen, widrig bleiben, z. B. die Zumuthung, Vater und Mutter zu hassen um seinetwillen! Trotz alledem hält Strauß die Aufgabe allein für richtig, ihn als bloßen Menschen zu fassen. Kant dagegen erklärt ausdrücklich, daß sich Jesus als Gesandter höheren Ursprungs ankündigt; er erkennt also ein derartiges Selbstbewußtsein Jesu an, das ihn über alle Menschen erhebt. Und daß nun das Leben Jesu, ich meine sein Leben auch nur in der irdischen Begränzung, ganz abgesehen von seinem Vollendungszustand, vom Auferstandenen, zum Himmel Gefahrenen und zur Herrlichkeit Eingegangenen, daß nur dies irdisch begränzte Leben, das mit dem Opfertode und mit dem Bewußtsein und Willen solches Todes schließt, uns an der Berechtigung zu solchem Selbstbewußtsein, des Hinausgehobenseins über alle Menschen, zu solchem mit Nachdruck und oft geltend gemachten Selbstbewußtsein zweifeln ließe, dies, wie es die heutige, auch freieste Kritik zurückweist, so weist es Kant zurück durch Aneignung des Johanneischen Wortes, daß an dieser „Person" der Fürst der Welt keinen Theil hatte.

Das ist dieser wichtige Fund, den uns die Kantische Entwicklung der Idee des guten Princips in die Hand legt:

Das Princip tritt „auf einmal" als Person auf. Es giebt kein Heilsprincip ohne eine Heilsperson!

ὁ λόγος ἐγένετο σάρξ.

So sind wir denn in der Entwickelung der Idee des vollkommnen Menschheitideals durch die dialektische Bewegung der Idee des Guten selbst bis zu einem Punkte gelangt, wo die Thatsache des Bewußtseins nothwendig reflectirt in eine Thatsache der Geschichte und der Gedanke sich aufschließt für die Wirklichkeit, diese mit innrer Nothwendigkeit setzend. Damit haben wir unsre Aufgabe gelöst. Der Christus des Bewußtseins wirft seinen Schein auf den Jesus der Geschichte und beide schießen zur realen Einheit des Erlöserbildes zusammen.

Es bleibt uns nun noch übrig, um uns mit dem idealen Christus, dessen vergilbtes Conterfei man heutzutage wieder aufzufrischen sich bemüht, vollständig auseinander zu setzen, daß wir ihn schließlich noch mit Kant die Probe machen lassen, eine Probe, die Kant ihn bestehen lassen will. Es fragt sich nämlich: kann dieser ideale Christus, dieses vollkommene Menschheitsideal, dieser Heiland der Phantasie, auch benutzt werden zu einer Begründung und Aneignung des Heils, kann die Lehre von diesem σωτήρ auch eine Lehre von einer durch ihn gewirkten σωτηρία geben, giebt es also bei der Construction und Festhaltung des bloß idealen Christus, nicht allein eine Soterologie, sondern auch eine Soteriologie? Kant bejaht das und behauptet, wie bemerkt, sein Menschheitsideal könne allerdings diese Probe bestehen. Er muß das wohl behaupten; er könnte ja sonst zweifelsohne nicht einmal mit einem Schein des Grundes von einer objectiven Realität der Idee des guten Princips reden. Soll es diese haben, so geht das nur, wenn es für mich ein Object ist, Etwas, was eine reale Wirkung auf das Subject hat, also hier, die reale Wirkung des Guten; mit andern Worten: soll die Idee des Guten Realität haben, muß sie den Bösen gut machen können. Das ist die einfache Logik der Sache. Hat nun bei Kant die Idee des guten Princips, des vollkommnen Menschheitideals, diese Realität,

hat sie die Wirkung, das böse Subject gut zu machen? Oder a parte subjecti die Frage gestellt: kann der Mensch, der von Natur böse ist, die Idee des Guten, des vollkommnen Menschheitideals erreichen und wie kann er's?

Wir werden sehen. Kant selbst sagt, daß es schwierig sei, diese Erreichbarkeit, also die Realität dieser Idee aufzuweisen, aber diese Realität bestehe. Wir kommen hiermit auf die früher fallen gelassene und bis hierher aufbewahrte Besprechung, die Kant unter lit. c., als dritte Abtheilung im 1. Abschnitt des zweiten Stücks seiner Religionslehre giebt mit der Ueberschrift:

Schwierigkeiten gegen die Realität dieser Idee und Auflösung derselben.

Er setzt drei Schwierigkeiten, p. 76 ff.: „die erste Schwierigkeit, welche die Erreichbarkeit jener Idee, der Gott wohlgefälligen Menschheit in uns, in Beziehung auf die Heiligkeit des Gesetzgebers bei dem Mangel unserer eigenen Gerechtigkeit zweifelhaft macht, ist folgende: das Gesetz sagt: seid heilig (in Eurem Lebenswandel, wie Kant in Parenthese hinzusetzt, als ob es nur darauf oder auch nur zuerst darauf ankäme,) wie Euer Vater im Himmel heilig ist! Denn das ist das Ideal des Sohnes Gottes, welches uns zum Vorbilde aufgestellt ist. Die Entfernung aber des Guten, das wir in uns bewirken sollen, von dem Bösen, wovon wir ausgehen, (von dem wir herkommen und das wir in uns haben) ist unendlich, und so ferne, was die That, d. i. die Angemessenheit des Lebenswandels zur Heiligkeit des Gesetzes betrifft, in keiner Zeit erreichbar. Gleichwohl soll die sittliche Beschaffenheit des Menschen mit ihr (mit der Heiligkeit des Gesetzes) übereinstimmen. Sie muß also in die Gesinnung, in die allgemeine und lautere Maxime der Uebereinstimmung des Verhaltens mit demselben (dem Gesetze) als dem Keime, woraus alles Gute entwickelt werden soll, gesetzt werden, die (die Maxime der Uebereinstimmung ꝛc.) von einem heiligen Princip ausgeht, welches der

Mensch in seine oberste Maxime aufgenommen hat. Eine Sinnesänderung, die auch möglich sein muß, weil sie Pflicht ist. Nun besteht die Schwierigkeit darin, wie die Gesinnung für die That, welche jederzeit (nicht überhaupt, fügt Kant hinzu, sondern in jedem Zeitpunkte) mangelhaft ist, gelten kann?"

Ist das, diese Frage: wie kann die Gesinnung für die That gelten, wirklich die Schwierigkeit gegen die Realität des Menschheitideals? Wir haben es schon oben berührt, und wir sehen es jetzt aus Kants eignen Worten: die Realität der Idee des Guten besteht in der „Erreichbarkeit" desselben; wir müssen die Gott wohlgefällige Menschheit in uns darstellen können, dann ist die Idee derselben eine reale. Zunächst würde, wiederum nach Kants Worten, diese Darstellung stattfinden müssen in Beziehung auf die Heiligkeit des Gesetzgebers, (oder, was für Kant, freilich sehr bezeichnend, dasselbe ist, in Beziehung auf die Heiligkeit des Gesetzes;) Heilig zu sein, ist das Ideal; Heilig sein, würde das realisirte Ideal sein; natürlich, unser Heiligsein; die Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit ist ja die einer „Gott wohlgefälligen Menschheit in uns;" unsere Entfernung aber von dieser Heiligkeit ist „unendlich," wie Kant sagt. Worin wird also die Schwierigkeit bestehen? Doch wohl darin, daß wir die unendliche Entfernung zur endlichen machen und damit die Möglichkeit des Heiligseins dem Menschen gewähren! Die schwierige Frage also ist: Wie kann der Mensch heilig werden? Und zwar in beidem, in Gesinnung und That! Denn mit dem Prädikat „Heilig" verbinden wir die zwiefache Relation auf Gesinnung und Wandel. Wir können von gar keinem heiligen Wandel beim Menschen reden, wenn nicht vorher die heilige Gesinnung gegeben ist, eben weil die Entfernung des Guten vom Bösen bei ihm unendlich ist zunächst in der Gesinnung. Die heilige Gesinnung besteht aber in der Richtung des Wollens darauf, daß die Sünde als die eigentliche Gemeinheit Nichts von uns inne haben soll, und diese der Gemeinheit und Gemeinschaft der Sünde entnommene Gesinnung wird dann erst weiterhin zu einem das Böse strafenden und tilgenden Wandel. Da ist, wie gesagt, die schwierige Frage, wie wird diese Gesinnung gewonnen?

Was stellt Kant als die Schwierigkeit hin? Dies: Wie kann die Gesinnung (doch wohl die heilige) für die That gelten? Aber

darauf geht in erſter Inſtanz gar nicht die Frage. Das zu beantworten macht keine große Schwierigkeit; ſobald die heilige Geſinnung da iſt, erledigt ſich dieſe Schwierigkeit leicht. Und, um es gleich hier zu ſagen, Kant erledigt ſie richtig mit folgenden Sätzen, wenn er ſagt: die That bleibe, als ein continuirlicher Fortſchritt, vom mangelhaften Guten zum Beſſern ins Unendliche, nach unſerer Schätzung immer mangelhaft, weil wir „in den Begriffen des Verhältniſſes der Urſache und Wirkung unvermeidlich auf Zeitbedingungen eingeſchränkt ſind, d. h. weniger philoſophiſch ausgedrückt, weil unſer Handeln, als der ganzen Reihe des Geſchehenen angehörig, auch in deſſen Cauſalität verflochten iſt, wir alſo das Handeln ſelbſt nicht ganz frei nach ſeinem Vorſichgehen beſtimmen können. So weit nun die That nicht von uns abhängt, ſind wir nicht dafür verantwortlich; und das iſt der Grund, warum die Geſinnung für die That gilt; die Geſinnung iſt unſer, die That nicht. Darum iſt es auch bloße Spitzfindigkeit zu ſagen, die That ſei nicht überhaupt, aber jederzeit mangelhaft; da menſchliches Thun überhaupt auf Zeitbedingungen eingeſchränkt iſt, ſo iſt es nicht nur jederzeit, ſondern überhaupt mangelhaft. Daß ich mir eine mangelhafte That vorſtellen kann, nämlich als wie reinen ſo vollen Ausdruck heiliger Geſinnung, und daß dann ſolche der innern Conception durchaus congruente That auch vor der Heiligkeit des Geſetzgebers beſtehen müßte, verſteht ſich ſo ſehr von ſelbſt, daß es dann gar nicht erlaubt wäre zu ſagen: die Geſinnung gilt für ſie, ſondern die That wäre dann das Integrum der Geſinnung. Aber ſolche That wäre nicht mehr menſchlich; es fehlt ihr alle Möglichkeit des Geſchehens, weil ſie nur gedacht werden kann als außer dem Zuſammenhange der Menſchheit, d. h. als außerhalb der Geſchichte geſchehen. Selbſt die Thaten des Sohnes Gottes haben dieſes Mangelhafte der Incongruenz.

Wenn Kant alſo weiter ſagt: das Gute in der Erſcheinung, der That nach, müſſe darum, weil es auf Zeitbedingungen eingeſchränkt ſei, in uns jeder Zeit als unzulänglich für ein heiliges Geſetz angeſehen werden, aber ſein (des Guten) Fortſchritt ins Unmögliche zur Angemeſſenheit mit dieſem heiligen Geſetz, könne wegen der Geſinnung, daraus er (der Fortſchritt) abgeleitet werde, und die überſinnlich ſei, von einem Herzenskündiger in ſeiner reinen intellektuellen Anſchauung als ein vollendetes Ganze

auch der That nach beurtheilt gedacht werden, (wir könnten denken, daß ein Herzenskündiger ihn so beurtheile) und so könne der Mensch erwarten, ungeachtet seiner beständigen Mangelhaftigkeit doch überhaupt Gott wohlgefällig zu sein, in welchem Zeitpunkte auch sein Daseins abgebrochen werde, p. 77 f., so ist das Alles ganz richtig, es beantwortet die Frage: warum kann die Gesinnung für die That gelten? ganz genau; der Herzenskündiger sieht den Fortschritt des Guten ins Unendliche wegen der Gesinnung als ein vollendetes Ganze an. Aber dieser Fortschritt wird ja nach Kants eigner Angabe aus der heiligen Gesinnung erst abgeleitet; da stellt uns Kant selbst wieder vor die Frage: wie kommt diese Gesinnung? Jenes Warum kann erst seine Beantwortung aus und nach dem gelösten Wie holen: wie kommt jene „allgemeine und lautere Maxime der Uebereinstimmung des Verhaltens mit demselben" (mit dem Gesetz,)? Kant traut auch hier dem Gesetz selbst diese Kraft zu; es ist das aber der alte verbissene Irrthum seines Moralprincips und seines Pflichtbegriffs; er nennt das Gesetz auch hier wieder den Keim, woraus alles Gute entwickelt werden soll. Also wiederum das kategorische „Soll!" Auf der einen Seite das Gesetz, auf der andern das Soll! Für eine Möglichkeit der Wiedergeburt, und somit der Erlösung ist da keine Einsicht gegeben. Der Mensch kann die Einsicht haben von der Heiligkeit des Gesetzes, vielleicht auch von dem Sollen, aber mit dem Kopfe ist der Wille noch nicht zurecht gesetzt, der sein geistiges Sein ist; er bleibt wie er war, und damit bleibt sein Verhalten zum Gesetz, wie es war; denn operari sequitur esse. Schopenhauer hat ganz Recht, wenn er sagt, man könne wohl Kindern und kindischen Völkern mit der Macht des Gebotes imponiren, nimmermehr aber den zum Bewußtsein gekommenen Völkern. Er fragt in den „beiden Grundproblemen der Ethik" mit Bezug auf den Kantischen kategorischen Imperativ: „wie kann ein Gesetz, und noch dazu ein abstractes, stoffloses (der kategorische Imperativ als Maxime des allgemein geltenden gesetzlichen Handelns)..... die Kraft haben, dem Drange der Begierden, dem Sturme der Leidenschaft, der Riesengröße des Egoismus Zaum und Gebiß anzulegen?" Er nennt die Kantische Forderung des sittlichen Handelns aus bloßer Pflicht ohne Interesse und Neigung eine Apotheose der

Liebloſigkeit und der „Fetiſch“ des kategoriſchen Imperativs iſt ihm nicht mehr werth, als der des „Fitzlibutzli.“

Das Geſetz alſo giebt die Wiedergeburt nicht. Was ſie giebt, das freilich hat auch Schopenhauer nicht; darum, und zwar ganz conſequenterweiſe, ändert ſich ihm der Menſch nie. Er hätte müſſen von der Kantiſchen Heiligkeit des Geſetzes zur Heiligkeit des Geſetzgebers vordringen, zum perſönlichen heiligen Willen, anſtatt zu dem blinden „Willen in der Natur“ mit deſſen nothwendiger „Objectivation;“ dann würde er von der doch noch beſtehenden Gemeinſchaft des perſönlichen, heilig-höchſten Weſens mit dem perſönlichen ſündig-irdiſchen Weſen ausgehend, ein Motiv zur Aendrung des Willens haben finden können, zum göttlich umgewandelten Willen anſtatt zur Willensloſigkeit, dieſer horrenten contradictio in adjecto, die damit nicht wegfällt, daß Schopenhauer dieſes Motiv zur vollſtändigen Verneinung des Willens nicht „Motiv“ ſondern „Quietiv“ genannt wiſſen will.

Was Schopenhauer nicht hat, die Heiligkeit des Geſetzgebers, das hat auch Kant nicht; er erwähnt ihn zwar; die erſte Schwierigkeit entſteht ihm ja in Beziehung auf die Heiligkeit des Geſetzgebers; aber er gebraucht dieſen Ausdruck nur, um ſofort die Heiligkeit des Geſetzes zu ſupputiren, und redet nun fortan vom Geſetz. Woher nimmt er da das Recht, von einer Willensändrung zu ſprechen? Das Geſetz mag ſie fordern, aber es lehrt ſie nicht; und wenn es ſie lehrte, ſo iſt ſie damit noch nicht gelernt und wird nie gelernt; velle non discitur; „der Menſch ändert ſich nie;“ der Chriſt weiß freilich, daß er hinzuſetzen darf: „es ſei denn, daß es ihm gegeben werde, von oben.“ Außerhalb des Chriſtenthums iſt die „Nothwendigkeit des ſich gleich bleibenden Charakters“ das Fatum des Menſchen. Er mag die Mittel ändern, die Zwecke ändert er nicht. Iſt die Sache etwa damit abgemacht, daß Kant wiederholt ſagt: „eine Sinnesänderung, die auch möglich ſein muß, weil ſie Pflicht iſt?“ Oder daß er ſagt: die Geſinnung, in welche die ſittliche Beſchaffenheit des Menſchen geſetzt werden müſſe, gehe von einem heiligen Princip aus? Geht denn aber dieſes heilige Princip ganz von ſelbſt vom Menſchen aus, von demſelben Menſchen, der doch auch nach Kant vom Böſen ausgeht, der in unendlicher Entfernung vom Guten iſt? Trotzdem ſoll eine Sinnesänderung möglich ſein, und zwar,

weil sie sein soll! Ist das nicht, diese bloß postulirte Sinnesänderung, selbst ein „abstractes stoffloses Gebot;“ dieses Gebot des „Befohlenmußsein,“ ist es nicht die alte Deisidämonie des „Fitzliputzli?“ ist damit die Frage beantwortet: wie ist Sinnesänderung, wie ist Wiedergeburt möglich, oder, um mit Kant zu reden: wie wird die Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit in uns erreicht? Sie wird eben nur erreicht, wenn sie uns nicht bloß gezeigt, sondern in uns gezeugt, wieder zum Leben gerufen wird. Solche Belebung ist die Erlösung, ein vivificare, welches aus einem accendere hervorgeht. *Accenditur* scintillula fidei in corde, wie die Form. Conc. II, 54 sagt. Diese Wirkung hat aber allein das Wort. Nach evangelischer Lehre hat darum allein das Wort die erzeugende Kraft, die Kraft des Wiedergebärens: per hoc medium seu instrumentum, praedicationem nimirum et auditionem verbi, Deus operatur, emollit corda nostra, *trahitque* hominem, ut ex concionibus legis et peccata sua et iram Dei agnoscat, et veros terrores atque contritionem in corde suo sentiat. Et per annuntiationem et meditationem evangelii de gratuita et clementissima peccatorum remissione in Christo, scintillula fidei in corde ipsius accenditur, quae remissionem peccatorum propter Christum amplectitur, et sese promissione evangelii consolatur et hoc modo Spiritus Sanctus, qui haec omnia operatur, in cor mittitur, l. c.

Es ist also bei der Frage: wie ist Wiedergeburt möglich, schlechterdings die einzige Antwort: durch Predigt und Hören des Worts. Damit ist zwar die objective Möglichkeit nur gegeben, aber wir suchen auch jetzt keine andere. Ob die subjective vorhanden ist, das hängt von einer anthropologischen Untersuchung ab, die wir bereits mit Kant absolvirt haben in der Aufstellung der Lehre über „die ursprüngliche Anlage des Guten“ in unsrer Schrift „über das radikale Böse.“ Die subjective Möglichkeit ist gegeben mit jener scintillula fidei, welche es ermöglicht, daß der Mensch nicht gezwungener Weise zur Erlösung kommt, Deus hominem non cogit, ut convertatur, sondern daß er sich nur dem Zuge Gottes zu überlassen hat: trahit Deus hominem ..... sic autem eum trahit, ut ex intellectu coecato illuminatus fiat intellectus, et ex rebelli voluntate fiat prompta et obediens voluntas. Et hoc ipsum Scriptura vocat: novum cor creare. l. c. Hier ist

auch sofort die **causa mediata** angegeben, durch welche die Neubelebung erfolgt, „welche, da sie nicht magischer Art sein kann, durch Erleuchtung sich vermitteln muß," Nitzsch System ꝛc. p. 276, **ex intellectu coecato illuminatus fit intellectus**, eine Erleuchtung, die aber auch die Bekehrung wirkt und in sich selbst das geistliche Leben trägt, **fit obediens voluntas**. Magisch ist hier Nichts; wer sich nicht entsündigen lassen will, wird nicht entsündigt; er *kann* verharren im Widerstreben, er muß es aber nicht; es ist nicht Fatum, daß er determinirt bleibe, in der Naturnothwendigkeit seines Charakters verharre, **et hac ratione recte etiam dici potest, hominem *non* esse lapidem aut truncum. Lapis enim aut truncus non reluctatur ei, a quo movetur.... sicut homo Deo sua voluntate reluctatur, donec ad Dominum conversus fuerit**; Form. Conc. II, 59. Wer nicht belebt, d. h. gerechtfertigt und geheiligt werden will, muß nicht; aber es ist *seine* Schuld, daß er weder die Entschuldung noch die göttliche Umbildung findet. Die Möglichkeit der Erleuchtung und die Möglichkeit der Erneuerung ist mit dem Wort gegeben; das Evangelium *bringt* Christus als ein Licht der Welt, wie es ihn bringt als gemacht für uns von Gott zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung, zur Erlösung 1 Cor. I, 30. Bringt es ihn so für uns, giebt es ihn uns so, so ist die Möglichkeit eines andern Wollens, Seines Wollens gegeben, gleichwie der Apostel seinen Schatz, den er in irdenen Gefäßen trägt und weßwegen er nimmer ermüdet, obschon sein äußerer Mensch zu Grunde geht, da der innre neu belebt wird von Tag zu Tag, gehoben hat mit dem aus der Finsterniß in seinem Herzen aufleuchtenden Licht, ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ. 2 Cor. 4, 6. Es fällt also thatsächlich, versteht sich, nicht begrifflich, mit der Erleuchtung die Rechtfertigung und Heiligung zusammen; das Bedingende der Wiedergeburt ist auch das Bewirkende und das Bewahrende; und jene ist für den Menschen eine reale Möglichkeit, weil dieses selbst eine Realität ist, das Wort, das Evangelium.

Denn wir brauchen uns nicht auf die Frage einzulassen, wie es sei mit denen, an die das Wort überhaupt nicht heran kommt. Ob diese als Gefäße des Zornes und der Unehre zu betrachten sind; ob sie dazu prädestinirt sind, nachdem sie sich selbst dazu prä-

destinirt haben, wie ja das der Fall ist mit allen Menschen und wie diese Prädestination ihr Schicksal bliebe ohne Gottes Gnade, qui trahit hominem, quem convertere decrevit; ob es nur Gefäße dieses Zornes sind auf Hoffnung, wenn auch während ihrer hiesigen Lebensgeschichte das Evangelium nicht zu ihnen kommt; ob es Gottes Wille ist, ihnen nach dieser ihrer Zeitgeschichte noch eine andre Weise der Erlösung zu zeigen, als wofür die Höllenfahrt Christi ein Symbol sein würde; das Alles zu fragen hat keine andre Bedeutung, als die von Kinderfragen. Für uns soll die Betrachtung, daß das Heil nicht allen als Gnade aufgegangen ist, eher paränetisch als desultorisch wirken, auf daß es uns in der Zueignung der Gotteswohlthat stärke, anstatt etwa durch eine künstelnde Apologie der göttlichen Gerechtigkeit wegen der Heilspartikularisirung unsern Muth zu schwächen. So hat der Apostel die Prädestinationsfrage erledigt, soweit diese nämlich zusammenhängt mit der extensiven Beschränkung der Auswahl, daß er uns lehrt, unsern Standpunkt also zu nehmen, daß wir erkennen, es ziele Gottes Vorsatz auf uns, also, daß wir zur Rechtfertigung und Verherrlichung gerufen. Der Apostel redet durchaus nicht ins Allgemeine. Hält man das fest, so giebt sich die Auslegung von Röm. VIII, 28 ff. von selbst; diese Worte zielen bloß auf die praedestinatio der electi, nicht der reprobati. Also für die Frage nach der Wiedergeburt bleibt das apostolische: ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος θεοῦ. Röm. X, 17, oder wie die Augustana de min. Eccl. bekennt: per Verbum donatur Spiritus Sanctus, qui fidem efficit.

Warum aber durch das Wort, und allein durch das Wort? Denn, was das Allein anlangt, wenn man auch von einer gratia, quae extrinsecus circa hominem agit und die also auf natürliche Weise an den Menschen herantritt, reden kann, so ist diese doch nur praeparans und assistens, nicht operans und nicht inhabitans, also, daß jene gratia naturalis keineswegs erlösendes Element weder je ist noch werden kann. Alles in der Welt hilft dem Wort, aber das Wort hilft ganz allein. Warum denn aber? Darum, weil es den heiligen Geist hat, weil es sein Träger ist, das Medium des heiligen Geistes und das einzige Medium, wie unser Wort der Träger ist unsres Geistes und sein einziges Medium. Darum hat die evangelische Kirche mit Recht alle zurückgewiesen,

die ohne das Wort die Seligkeit bringen wollen, und mit dem *solum* Verbum (denn das Sakrament ist auch bloß Geistmittheilend, also erlösend durch das Verbum) die *sola* fides behauptet. Denn wenn das Verbum es allein ist, durch das der heilige Geist sich mittheilt und wirkt, so kann die fides allein salvifica sein, da es nur eine fides Verbi, scil. promissioni Evangelii data, geben kann. Das: *sola* fides, hängt auf's Innigste mit dem *solum* Verbum zusammen. Hierin sind alle Bekenntnißschriften unanim und müssen's sein. Damnant Anabaptistas et alios, sagt die Augustana p. I, V., qui sentiunt, Spiritum Sanctum contingere sine verbo externo hominibus per ipsorum praeparationes et opera. — Et in his, sagen die Art. Smal. VIII, 3, quae vocale et externum verbum concernunt, constanter tenendum est, Deum nemini spiritum vel gratiam suam largiri, nisi per verbum et cum verbo externo et praecedente, ita, ut praemuniamus nos adversum enthusiastas .... qui acute discernere volunt spiritum et literam, et neutrum norant .... Etsi autem utrumque, tum concionatoris plantare et rigare, tum auditoris currere et velle, frustra omnino essent, nisi Spiritus Sancti virtus et operatio accederet, qui per verbum praedicatum et auditum corda illuminat et convertit ... — tamen neque concionator neque auditor de hac Spiritus Sancti gratia et operatione dubitare debent, in welcher Stelle das accedere nur in soweit nicht ganz treffend ist, als der heilige Geist nicht zu dem Worte hinzutritt, sondern in ihm ist, wie die Seele in ihrem Organ, vergl. § 56: statuere debemus, quod verbum Dei praedicatum et auditum re vera sit .... organon Spiritus Sancti, per quod in cordibus nostris vere efficax est et operatur.

Hier haben wir also die Möglichkeit der Wiedergeburt aus dem heiligen Geiste; und die Beantwortung der Frage: wie ist Wiedergeburt möglich, weist uns in letzter Instanz auf das Wort als Organon des heiligen Geistes, resp. auf diesen selber, auf die Geistesgnade. Insofern aber der Geist nichts hätte zu geben, wenn er es nicht von dem genommen, was des Sohnes ist und was des Vaters, weist die Gnade des heiligen Geistes auf das durch den Vater beschlossene und durch den Sohn erworbene Heil, *οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ .... ἐμὲ δοξάσει, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται*, Joh. XVI, 13. 14. Hier haben wir die Frage beantwortet: wie ist Wieder-

geburt möglich: durch das zubereitete und angebotene Heil, zubereitet durch den, welcher eine ewige Erlösung fand, Hebr. IX, 12; angeboten durch den, welcher uns führen soll in alle Wahrheit, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν, 1 Cor. II, 12. Die Thätigkeit des heilwirkenden Geistes weist zurück auf die heilwirkende Thätigkeit des Herrn, und diese letztere weist hin auf die erstere, so daß beider Wirksamkeit fort und fort das Heil begründet. Die aber in ihm begründet werden, die beugen ihre Kniee gegen den barmherzigen Gott, „der überschwenglich thun kann, über Alles, was wir bitten und verstehen, nach der Kraft, die da in uns wirket;" denn das ist beider Werk, Eph. III, 14—21, und soll es bleiben, bis zu der Zeit, da es heißen wird: ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. 1 Cor. XV, 28.

Dagegen Kant kann nicht angeben, wie die gute Gesinnung, die Wiedergeburt erzeugt wird. Die einfache Consequenz davon ist, daß er auch nicht annehmen darf, daß sie erzeugt werden könne. Giebt es keine begründende Einsicht von der realen Möglichkeit, dem Wie, so giebt es auch keine reale Einsicht der logischen Möglichkeit, dem Daß. Die formale Schlußfigur: Sinnesänderung muß möglich sein, weil sie Pflicht ist, bietet diese Einsicht nicht; diese Schlußfigur selbst beruht auf der abstracten Formel: was sein soll, muß sein können; den falschen Realgrund dieser Formel haben wir in unserer Schrift über „das radikale Böse" besprochen, p. 80.

Wir kommen jetzt zur zweiten von Kant angeführten Schwierigkeit gegen die Realität der Idee des guten Princips in uns, resp. deren Erreichbarkeit.

Darüber sagt Kant, p. 78: „die zweite Schwierigkeit, welche sich hervorthut, wenn man den zum Guten strebenden Menschen in Ansehung dieses moralischen Guten selbst in Beziehung auf die göttliche Glückseligkeit betrachtet, betrifft die moralische Glückseligkeit, worunter hier nicht die Versicherung eines immerwährenden Besitzes der Zufriedenheit mit seinem physischen Zustande, (Befreiung von Uebeln und Genuß immer wachsender Vergnügen,) als der physischen Glückseligkeit, sondern (die Versicherung) von der Wirklichkeit und Beharrlichkeit einer im Guten immer fortrückenden, nie darausfallenden Gesinnung verstanden wird: denn das beständige Trachten nach dem Reiche

Gottes, wenn man nur von der Unveränderlichkeit einer solchen Gesinnung fest versichert wäre, würde eben soviel sein, als sich schon im Besitz dieses Reichs zu wissen, da denn der so gesinnte Mensch schon von selbst vertrauen würde, daß ihm das Uebrige alles (was physische Glückseligkeit betrifft) zufallen werde."

Mußte es sich bei der ersten Schwierigkeit, um die allerdings schwierige Frage handeln, wie entsteht die heilige Gesinnung, so ist offenbar, es muß sich bei dieser zweiten Schwierigkeit um die Beantwortung der Frage handeln: wie beharrt diese Gesinnung? Kant sagt ja ausdrücklich, daß sich diese zweite Schwierigkeit aufthue, wenn man den zum Guten strebenden Menschen betrachte in seiner Beziehung auf die Seligkeit des heiligen Gottes. Man gestatte uns diese Verwandlung der Kantischen „göttlichen Glückseligkeit" in die „Seligkeit des heiligen Gottes;" für die Absolge der Gedanken hat sie weiter keine Bedeutung. Und diese Seligkeit Gottes findet Kant wesentlich in der göttlichen Beharrlichkeit im Guten. Dagegen ist durchaus Nichts zu sagen; die göttliche Seligkeit besteht allerdings in der vollkommenen Unberührtheit von allem Uebel, d. h. positiv ausgedrückt, in der vollkommenen Beharrlichkeit im Guten, oder, in der vollkommenen Einheit des Wollens des Guten und des Könnens. Soll also der Mensch in Bezug auf diese göttliche Eigenschaft angesehen werden, so liegt, wie gesagt, die Schwierigkeit darin: wie kommt der Mensch zu dieser vollkommenen Stetigkeit des Wollens, oder, wie es in Kantischer Terminologie heißen müßte, wie kommt er zur beharrlichen Maxime der Uebereinstimmung des Verhaltens mit dem heiligen Gesetz? Wie bleibt die gute Gesinnung?

Beantwortet Kant diese Frage? Wir wollen sehen. Er sagt: man könnte zwar den hierüber (über die Beharrlichkeit der guten Gesinnung) besorgten Menschen dahin verweisen: „sein (Gottes) Geist giebt Zeugniß unserm Geist ꝛc.," also, daß, wer eine so lautere Gesinnung, als gefordert wird, besitze, von selbst schon fühlen werde, daß er nie so tief fallen könne, das Böse wiederum lieb zu gewinnen; allein es sei doch mit solchen vermeinten Gefühlen übersinnlichen Ursprungs mißlich bestellt. Auch scheine es nicht rathsam, zu einem solchen Vertrauen aufgemuntert zu werden, vielmehr für die Moralität zuträglicher, seine Seligkeit mit Furcht und Zittern zu schaffen; „allein ohne alles Vertrauen zu seiner

einmal angenommenen (guten) Gesinnung würde kaum eine Beharrlichkeit, in derselben fortzufahren, möglich sein." Halten wir hier vorerst ein wenig ein!

Hat Kant etwa mit dem bisher Gesagten eine Antwort gegeben auf die vorliegende Frage: wie beharrt die heilige Gesinnung? Ja, intendirt auch nur das bisher Gesagte die Beantwortung derselben? Durchaus nicht, sondern es begegnet Kant, was ihm in der Beantwortung der ersten Schwierigkeit begegnete, er subjicirt der zu beantwortenden Frage eine Frage ganz andrer Art. Anstatt die Frage zu beantworten: wie beharrt die heilige Gesinnung? intendirt das, was er sagt, auf die Frage, ob sie beharrt? Man sehe sich nur die wunderlichen Sätze an: man könne zwar dem über die Beharrlichkeit seiner Gesinnung Besorgten antworten: wer eine so lautere Gesinnung besitze, wird „schon von selbst fühlen, daß er nie so tief fallen könne, das Böse wiederum lieb zu gewinnen," das heißt doch offenbar, er wird von selbst fühlen, daß er beharrt, und diese Antwort ist ebenso offenbar nicht auf die Frage gegeben; wie der Mensch beharre, sondern ob er beharre. Empfehlen will Kant dieses Vertrauen solches vermeinten Gefühles übersinnlichen Ursprungs nicht; allein ohne alles Vertrauen würde kaum eine Beharrlichkeit, in der einmal angenommenen guten Gesinnung fortzufahren, möglich sein. Hier schillert nun allerdings die Frage: wie ist Beharrlichkeit möglich, herein, aber ohne klar gestellt zu sein; das Ob und das Wie verschwimmen in einander. Es geht das, weil, wenn man das Wie hat, auch das Ob mit gegeben ist; darum drängt sich aber auch die Antwort auf das Wie, nicht auf das Ob; ja das Ob, ob gute Gesinnung bleiben kann, ist im Grunde schon beantwortet, wenn gezeigt ist, wie sie wird. Mit der Möglichkeit des Werdens ist die des Bleibens nachgewiesen, deßhalb, „weil, wie Nitzsch, p. 320. l. c. sagt, Eine Gnade, Ein Geist, Ein Herr es ist, der die Vergebung der Sünde und die Reinigung von Sünden bewirkt, oder die ganze Gottesdienstfähigkeit ertheilt." Es ist aber leicht einzusehen, warum für Kant sich die Frage nach dem Ob der nach dem Wie subjicirt. Eben weil er dieses Wie nicht aufweisen, die Genesis des neuen Willens also nicht nachweisen kann; er hat somit auch keine Gewißheit darüber, keine andere als die der ganz abstracten Möglichkeit: sie muß möglich sein, weil sie sein soll. Hat er keine an-

dere Gewißheit als dieſe abſtracter Möglichkeit, d. h. eine ganz problematiſche, wie kann er über die Möglichkeit des Bleibens Gewißheit haben, ohne ſie für ſich beſonders unterſucht zu haben? daher jene unwillkührliche Supposition des Ob.

Indeß, wir ſahen ſchon, die rechte Frage nach dem Wie ſchillert bald durch. Eine Beharrlichkeit der guten Geſinnung iſt nicht möglich ohne Vertrauen! Dieſe Worte ſtreifen die Frage nach dem Wie. Alſo, durch Vertrauen iſt Beharrlichkeit möglich. Aber durch was für Vertrauen? Durch das auf das Zeugniß des Geiſtes nicht; das hat für Kant nur den Werth eines „vermeinten Gefühls überſinnlichen Urſprungs.“ Ich will gleich hier bemerken, daß, wenn Kant hier das Zeugniß des Geiſtes adäquat ſetzt dem Zeugniß eines „vermeinten Gefühls,“ er der Kirchenlehre ſehr unrecht thut, die beide Zeugniſſe ſehr genau unterſcheidet und auf das Zeugniß eines vermeinten Gefühls ebenſo wenig giebt, als Kant: de praesentia Spiritus Sancti non semper ex sensu judicari debet aut potest; sed quia haec saepe multiplici in firmitate contecta sunt, ex promissione verbi Dei certo statuere debemus. Form. Conc. II, 56. Das Wort alſo iſt das Regulativ des Geiſtes.

Aber, wenn nun nicht das Vertrauen auf das Zeugniß des Geiſtes, welches Vertrauen giebt nach Kant die Beharrlichkeit im Guten? Antwort: dasjenige, welches ſich findet „aus der Vergleichung ſeines bisher geführten Lebenswandels mit ſeinem gefaßten Vorſatze. Denn der Menſch, welcher von der Epoche der angenommenen Grundſätze des Guten an, ein genugſam langes Leben hindurch die Wirkung derſelben auf die That, d. i., auf ſeinen zum immer Beſſern fortſchreitenden Lebenswandel wahrgenommen hat, und daraus auf eine gründliche Beſſerung in ſeiner Geſinnung nur vermuthungsweiſe zu ſchließen Anlaß findet, kann doch auch vernünftigerweiſe hoffen, daß, da dergleichen Fortſchritte, wenn ihr Princip nur gut iſt, die Kraft zu den folgenden immer noch vergrößern, er in dieſem Erdenleben dieſe Bahn nicht mehr verlaſſen, ſondern immer noch muthiger darauf fortrücken werde, ja, wenn nach dieſem ihm noch ein andres Leben bevorſteht, er unter allen Umſtänden allem Anſchein nach doch, nach demſelben Princip fernerhin darauf fortfahren, und ſich dem, obgleich unerreichbaren Ziele der Vollkommenheit immer noch nähern werde, weil er nach dem, was er bisher an ſich wahrgenommen hat, ſeine

Gesinnung für von Grund aus gebessert halten darf." p. 79. Man sieht, das Vertrauen zur einmal angenommenen guten Gesinnung, durch welches die Beharrlichkeit in der guten Gesinnung wird, kommt aus der Vergleichung des bisherigen Lebenswandels mit dem gefaßten Vorsatze. Natürlich ist das ein Vorsatz zum Guten. Ein solcher Vorsatz zum Guten ist doch congruent dem „angenommenen Grundsatz des Guten," also Sinnesänderung, heilige Gesinnung. Man halte diese Identität des guten Vorsatzes und der heiligen Gesinnung ja fest; es wird bald von Wichtigkeit sein, darauf hinzuweisen; also, man bemerke, daß Kant selbst diese Identität des „gefaßten Vorsatzes" und der „angenommenen Grundsätze zum Guten," d. h. der guten Gesinnung, setzt. Nun denn: man hält seinen bisherigen Lebenswandel gegen die gute Gesinnung, zu der man sich nicht umänderte, die man in sich aufnahm und die sich als guter Vorsatz gestaltete. Ergiebt sich eine Wirkung dieser guten Gesinnung auf die That ein genugsam langes Leben hindurch, so kann man zwar nur vermuthungsweise auf gründliche Besserung der Gesinnung schließen, also nur vermuthungsweise auf Beharrlichkeit, aber man muß doch auf immer stärkeren, muthigeren Fortschritt hoffen.

Man sehe sich diesen Schluß genau an! Wir wollen nicht nach der Gewißheit einer Hoffnung fragen, zu der doch nur eine Vermuthung führt; aber das Resultat der Kantischen Deduction in diesen Worten ist das: von dem Vertrauen auf die gute Gesinnung, aus dem die Beharrlichkeit im Guten hervorgehen sollte und das jetzt nun zu einer vermutheten Hoffnung degradirt ist, ist der Inhalt der: man muß vertrauen, resp. hoffen, daß die gute Gesinnung bleibt, wenn sie bisher blieb. „Nach dem, was er bisher an sich wahrgenommen hat, darf er seine Gesinnung für von Grund aus gebessert halten." Was in aller Welt hilft uns doch diese Antwort für die Beantwortung der Frage: wie beharrt die gute Gesinnung, wie bleibt die lautere Maxime?

Vielleicht giebt uns Kant die Antwort in Folgendem; er sagt nach den oben citirten Worten: „dagegen der, welcher selbst bei oft versuchtem Vorsatze zum Guten dennoch niemals fand, daß er dabei Stand hielt, der immer ins Böse zurückfiel, oder wohl gar im Fortgange seines Lebens an sich wahrnehmen mußte, aus dem Bösen ins Aergere, gleichsam als auf einem Abhange, immer tiefer

gefallen zu sein, kann sich vernünftigerweise keine Hoffnung machen, daß, wenn er noch länger hier zu leben hätte oder ihm auch ein künftiges Leben bevorstände, er es besser machen werde, weil er bei solchen Anzeigen das Verderben als in seiner Gesinnung gewurzelt ansehen müßte. Nun ist das Erstere (der immer zum Bessern fortschreitende Lebenswandel) ein Blick in eine unabsehliche, aber gewünschte und glückliche Zukunft; das Zweite dagegen (der Fall ins Aergere) (ist ein Blick) in ein ebenso unabsehliches Elend, d. i., beides für Menschen nach dem, was sie urtheilen können, in eine selige oder unselige Ewigkeit; Vorstellungen, die mächtig genug sind, um dem einen Theil zur Beruhigung und Befestigung im Guten, dem andern zur Aufweckung des richtenden Gewissens, um dem Bösen, soviel möglich, noch Abbruch zu thun, mithin zu Triebfedern zu dienen, ohne daß es nöthig ist, auch objectiv eine Ewigkeit des Guten und Bösen für das Schicksal des Menschen als Lehrsatz festzusetzen, mit welchen vermeinten Kenntnissen und Behauptungen die Vernunft nur die Schranken ihrer Einsicht überschreitet." p. 80.

Das sind die Worte, die wir im Auge hatten, als wir von der Identität sprachen, die bei Kant „der gute Vorsatz" mit den „angenommenen Grundsätzen des Guten," d. h. der guten Gesinnung hat. Nach Kant müßte diese gute Gesinnung, die ja „in die allgemeine und lautere Maxime der Uebereinstimmung des Verhaltens mit der Heiligkeit des Gesetzes" gesetzt wird, oder, nach p. 54, „den Uebergang zur Maxime der Heiligkeit" bewirkt, dasselbe sein und wirken, was nach der Lehre der Kirche die Wiedergeburt ist und wirkt. Kant nennt diese Sinnesändrung p. 54 eine Revolution im Menschen; diese Revolution muß doch mit dem Zeitpunkte des gefaßten Vorsatzes zum Guten zusammenfallen. Man soll ja, um zu wissen, ob man beharrlich sei im Guten, seinen Lebenswandel vergleichen mit dem gefaßten Vorsatze zum Guten, und zwar von der Zeit an datirt, da die Grundsätze zum Guten angenommen wurden, also von dem Datum des gefaßten Vorsatzes an. Und wie? Nun soll dieser gefaßte Vorsatz, dieser Uebergang zur Maxime der Heiligkeit, diese angenommene Maxime der Uebereinstimmung des Verhaltens mit dem heiligen Gesetz, diese Sinnesändrung und Revolution, doch eine solche sein können, daß der Mensch nie im Guten „Stand hält," daß es möglich ist, daß er

„immer wieder ins Böse zurückfiel“ und „aus dem Bösen ins Aergere?“ Ist das je ein wiedergeborener Mensch gewesen? Kant würde das wohl selbst verneinen, so sehr, daß er sagen würde, was er sagt: er kann's nie werden! „Er kann sich vernünftigerweise gar keine Hoffnung machen, es (je) besser zu machen!“ Aber dies trotz des guten Vorsatzes? Trotz der angenommenen Grundsätze zum Guten? Wohlgemerkt, es ist derselbe gute Vorsatz, der bei dem Einen zu einem Lebenswandel führt, der immer ins Bessere fortschreitet, bei dem andern zu einem, der immer ins Aergere, ja zu einem Verderben, das er „als in seiner Gesinnung gewurzelt“ ansehen muß. Also, wir wiederholen, das Alles trotz des guten Vorsatzes, d. h. nach Kant, trotz der guten Gesinnung! Da ist es denn möglich, daß bei dem Einen eine gute Gesinnung ist, die ihm zur Triebfeder im Guten wird, bei dem Andern, die es nicht wird. Ja, wir wären bei dem Fall angekommen, daß ein Mensch die besten Vorsätze von der Welt haben könnte, resp. aus guter Gesinnung, und dabei sich als in einem Verderben befangen betrachten müßte, das in seiner Gesinnung wurzelt. So geht hier bei Kant Alles durcheinander. Es ist die schwächste Partie seiner ganzen Religionslehre, die Frage nach der Heiligung. Der Grund davon ist auch hier, daß er nicht weiß, wie wird die gute Gesinnung, wie ist Wiedergeburt möglich. Es fehlt ihm die Antwort auf „die große Frage: Wie es zur Liebe komme?“ Dorner, Kieler Kirchenvortrag, p. 21. Die moralische Triebfeder, die Kant in Wirksamkeit setzen will, heiligt gar nicht; sie kann das Handeln umgestalten, es zum „allgemein geltenden gesetzlichen“ machen, aber das Wollen gestaltet sie nicht um. Da bleibt denn das angeborne Böse radikal in Ewigkeit, nimmer zu vertilgen, weil es ja in der That auch nach Kant, p. 41. „durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen ist;“ gleichwohl hat Kant keine andere als menschliche Kräfte zu verwenden. So wird grade aus der bloß moralischen Triebfeder die bloße Legalität des Handelns erzeugt, bei der es wahr bleibt, was Schopenhauer sagt, „den Egoismus selbst, die Bosheit wird man keinem ausreden, so wenig als der Katze ihre Neigung zum Mausen.“ Auch Kant will den Egoismus nur ausreden; der kategorische Imperativ soll ihn hinausreden; dem Kopfe kann er da das Postulat des allgemein geltenden gesetzlichen Handelns beibringen und die Erkenntniß berichtigen; das Resultat dieser

Berichtigung ist eben dann „der gute Vorsatz;" aber weil der gute Vorsatz, der Kantische angenommene Grundsatz zum Guten, weiter Nichts ist, darum ändert auch dieses moralische Handeln nur die Mittel, nicht die Zwecke. Der moralische Jesuitismus unterscheidet sich von dem institutionellen nur durch seinen philisterhaften Pedantismus.

Auch hieraus mag man erkennen, daß, wenn man das Problem: wie ist Wiedergeburt möglich, nicht so löst, daß man eine Triebfeder auffindet, die den Menschen zu einer, dem Verderben, das in seiner Natur, also „in dieser Welt," eingewurzelt ist, entgegengesetzten Maxime vorbewegt, also einer Triebfeder „aus einer andern Welt," daß andernfalls das Problem überhaupt nicht zu lösen ist. Das moralische Gesetz giebt die Triebfeder nicht; und gäbe es sie, es wäre nie im Stande, dieselbe in Thätigkeit zu versetzen, es wäre ein Motiv ohne Motion. Ein Gesetz hat auch das christliche Leben; aber da es das Gesetz der Liebe, d. h. der Selbstbewegung, der Freiheit, ist, so ist, sobald es für das Subject Motiv wird, auch die Motion gegeben; Röm. VIII, 2: *ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέ με, ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου*, vergl. v. 11: *εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας τὸν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν.* Wie aber dies Gesetz in uns gelangt, davon haben wir bereits geredet; nicht anders, als daß der Geist des, der für uns gestorben und auferstanden ist, es in uns anzünde, Röm. XIII, 10. Diese Liebe Christi, die wir erfahren, die passive, entzündet nothwendig die active und damit die Dankbarkeit gegen den, der Christus auferweckt hat von den Todten und in ihm eine ewige Erlösung gegeben. Dorner, l. c. p. 19. ff. Hier entwickelt sich alles Andre von selbst, weil der in Christo Seiende sowohl ätiologisch als teleologisch einen Grund der Bewegung hat: Gott in Christo ist causa prima, aus der das ganze Thun und Lassen der Erlösten hervorgeht, und causa finalis, zu dem es hingeht. Hier ist also dann vollkommene und totale Selbstbewegung, die Himmel und Erde umspannt. Es stimmt mit dieser Einheit des christlichen Beweggrundes ganz überein, daß das christliche Leben „in Eine erhabene Kindespflicht aufgehet ..... oder in Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, d. h. in eine Verehrung

des himmlischen Vaters, die in Bezug auf den Gegensatz des Hier und Dort, des Jetzt und Dann, des Innern und Aeußern, des Ich und Du, des Glücks und Unglücks, ja der Gerechtigkeit und Sünde, ungetheilt ist und bleibt." Nitzsch, System ꝛc. p. 322.

Diese Einheit des wiedergebornen Lebens wird, was man auch gegen die vorzugsweise Betonung der Rechtfertigungslehre sagen möge, grade durch diese Lehre, wie wir bald sehen werden, auf das Entschiedenste in den Bekenntnißschriften gewahrt. War ja doch die Reformation gerichtet gegen das Auseinanderfallen des innern und äußern Menschen, ein Auseinanderfallen, das sofort stattfinden muß, wenn die Elemente der Wiedergeburt verkannt und verleugnet werden. Deshalb betonten die Reformatoren die nova obedientia, die aus der nova creatio von selbst kommen muß: docent, quod fides illa *debeat* bonos fructus parere, et quod *oporteat* bona opera, mandata a Deo, facere *propter voluntatem Dei*. Aug. C. pars I, VI. Das Leben ist dann eben eine Einzige Pflicht, die von Einem Geiste aus erfüllt wird, und aus welcher sich alle einzelnen Pflichten, alles einzelne Thun und Lassen von selbst richtig entwickelt. Mit der Liebe Gottes in Christo ist die rechte Selbstliebe ebenso gegeben, wie die rechte Nächstenliebe und die besondere Bruderliebe; der Geist Christi braucht kein Gesetz, er ist sich selbst Gesetz: quia fides affert Spiritum Sanctum et parit novam vitam in cordibus, necesse est, quod pariat spirituales motus in cordibus ..... incipimus et diligere proximos, quia corda habent spirituales et sanctos motus. Damit ist freilich nicht gesagt, daß das Gesetz nicht Noth thue. In der Lebensentwicklung, die aus der Wiedergeburt stammt, findet freilich die Sünde keine Statt mehr, also auch nicht die Züchtigung des Gesetzes. Aber da auch dem Wiedergebornen noch der Widerstreit des Fleisches gegen den Geist bleibt und neben der neuen Bestimmtheit des Lebens einhergeht, so ist mit der noch daseienden Sünde auch die Nothwendigkeit des Gesetzes als eines gegenständlichen fort und fort geboten. Völlig in der Liebe ist der Wiedergeborene so wenig, als er nicht völlig ist in der Wahrheit. Indeß die Richtung seines Lebens ist verändert, es ist mit dem Glauben das divinum quoddam opus in ihm, von dem Luther in der Vorrede des Briefes an die Römer spricht. Dies ist dann auch das Eine Werk, quod nos immutat, ex Deo regenerat, veterem Ada-

mum mortificat et ex nobis plane alios homines facit, Form. Conc. IV, 10. und dieſe Veränderung iſt der Keim zu einem ewigen Wachsthum. Wo die Wiedergeburt eine wahre geweſen iſt, da muß auch trotz der Nothwendigkeit der täglichen Buße und durch dieſe ſelbſt mit herbeigeführt die Heiligung kommen. Sie iſt nur die Entfaltung der Wiedergeburt, das Wachſen des neuen Menſchen, Nichteintreten dieſes Wachsthums wäre Nichtwahrwerden der Wiedergeburt und daraus zu ſchließen, daß dieſe ſelbſt nicht wahr geweſen. Eine zweite Wiedergeburt giebt es nicht: ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ ἑαυτόν. Wo wir eine geiſtliche φύσις an einem einſt Erweckten wahrnehmen, da iſt ſicher auch das Princip des neuen Lebens in Chriſto nicht wahr geweſen oder nicht tief genug in ſeine Natur eingelegt. Mangel an Glaubensenergie, d. h. eine zu geringe Empfangnahme des Heils, der höhern Lebenskraft, läßt es dann nicht zur wahren Gemeinſchaft mit dem Erlöſer kommen.

Iſt aber dieſe Gemeinſchaft da, ſo haben wir einen wirklichen und innern Beweggrund auch für die Beharrlichkeit im Guten, einen innern auch darin, daß derſelbe nicht bloß „Legalität der Handlungen," ſondern auch „Moralität der Geſinnung" in ſich trägt. Solche Geſinnung, die von der Liebe des Herrn durchdrungen iſt, beſteht ſchon nach ihrer negativen Seite in der Unluſt an der Sünde, ſchließt alſo den Egoismus, die unheilige Selbſtliebe aus, und gründet damit die ächte Moralität der Geſinnung dergeſtalt, daß, ebenſo wie die Liebe zu dem erlöſenden Gott ein Ewiges iſt, ſo auch die Geſinnung, die aus ihr kommt, nicht anders zu faſſen iſt, als ein Ewiges, als das Waſſer, das in das ewige Leben fließt. Und das iſt dem Chriſten keine bloße Vorſtellung, ſondern Lebenselement, meinetwegen „Triebfeder" zur Beharrlichkeit.

Was iſt die Kantiſche Triebfeder zur Beharrlichkeit? Eben eine bloße Vorſtellung. Auf der einen Seite die Vorſtellung, der Blick in eine unabſehliche aber gewünſchte und glückliche Zukunft, nämlich das ſtetige Fortſchreiten im Guten; auf der andern Seite der Blick in ein unabſehliches Elend, d. h. in ein Fallen ins Aergere. Dieſe Vorſtellungen nun von ewigem Glück oder Elend, die ſollen mächtig genug ſein, um zu Triebfedern zu dienen, dem Einen zur Befeſtigung, zur Beharrlichkeit im Guten, dem Andern zur Aufweckung des richtenden Gewiſſens. Alſo doch Vorſtel-

lungen von Glück oder Elend als Motive zum moralischen Handeln! Wo bleibt denn da das Thun des Guten um des Guten willen? Wie ist denn damit die Vorstellung von Lohn und Strafe beseitigt, auf die Kant mit allen Moralisten so schlimm zu sprechen ist? Wie steht's denn da mit der Moralität der Gesinnung? Ist denn da jene doppelte Vorstellung, „mächtig genug zur Triebfeder zu dienen," noch weiter etwas, als eine Triebfeder zur Legalität der Handlungen?

Weiter aber, wie ist es doch nur möglich, daß diese Vorstellung auch Triebfeder sei „zur Aufweckung des richtenden Gewissens, um dem Bösen so viel als möglich Abbruch zu thun," da doch „der Andere," bei dem das statthaben soll, der ist, bei dem „das Verderben als in seiner Gesinnung gewurzelt" anzusehen wäre. Wir wären also wieder auf die Frage zurückgeworfen: wie wird gute Gesinnung; denn offenbar geht die Frage nach Aufweckung des richtenden Gewissens nicht mehr auf die Beharrlichkeit im Guten. Darüber ist nicht weiter zu verhandeln.

Kehren wir also zurück auf das, was nach Kant die Beharrlichkeit bewirkt! Auch Kant kehrt wieder dazu zurück, wenn er p. 82 sagt: „die gute und lautere Gesinnung, die man einen guten uns regierenden Geist nennen kann, deren man sich bewußt ist, führt also auch das Zutrauen zu ihrer Beharrlichkeit und Festigkeit, ob zwar nur mittelbar bei sich, und ist der Tröster, Paraklet, wenn uns unsere Fehltritte wegen ihrer Beharrlichkeit besorgt machen. Gewißheit in Ansehung derselben ist dem Menschen weder möglich, noch, so viel wir einsehen, moralisch zuträglich. Denn, was wohl zu merken, wir können dieses Zutrauen nicht auf ein unmittelbares Bewußtsein der Unveränderlichkeit unserer Gesinnung gründen, weil wir diese nicht durchschauen können, sondern wir müssen allenfalls nur aus den Folgen derselben im Lebenswandel auf sie schließen, welcher Schluß aber, weil er nur aus Wahrnehmungen als Erscheinungen der guten und bösen Gesinnung gezogen wird, vornämlich die Stärke derselben niemals mit Sicherheit zu erkennen giebt, am wenigsten, wenn man seine Gesinnung gegen das vorausgesehene nahe Ende des Lebens gebessert zu haben meint, da jene empirischen Beweise der Aechtheit derselben gar mangeln, indem kein Lebenswandel zur Begründung des Urtheilsspruchs unsres moralischen Werthes mehr gegeben ist

und Troſtloſigkeit die unvermeidliche Folge von der vernünftigen Beurtheilung ſeines ſittlichen Zuſtandes iſt.“ p. 83.

Da ſind wir denn nun wieder zum Zutrauen zurückgekehrt, aber doch anders, als wir erwarten müßten. Oben ſollte das Zutrauen aus der Vergleichung des bisher geführten Lebenswandels mit dem guten Vorſatz reſultiren; hier iſt nicht mehr von dieſem Vergleich die Rede, oder nur inſofern, daß wir dabei unſere Fehltritte wahrnehmen. Trotz dieſer Fehltritte aber, und die nun freilich die Beſorgniß des Nichtbeharrens mit ſich bringen ſollten, alſo doch wohl auch des Nichtbeharrens der guten und lauteren Geſinnung, ſoll gleichwohl dieſe Geſinnung gut und lauter bleiben. Aber dieſe Geſinnung iſt ja doch nur dadurch kennen zu lernen, „daß wir aus den Folgen derſelben im Lebenswandel“ auf ſie ſchließen; wie in aller Welt, wenn dieſer Lebenswandel nun Fehltritte hat, kann ich noch wiſſen, daß ich eine lautere und gute Geſinnung habe? Wie ſoll ich nicht viel wahrſcheinlicher zu denen gehören, „die vernünftigerweiſe ſich keine Hoffnung machen können;“ die „das Verderben als in ihrer Geſinnung gewurzelt anſehen müſſen?“ Woher ſoll da noch das Zutrauen zur Beharrlichkeit und Feſtigkeit kommen? Und wenn das Zutrauen nicht kommen kann, wie iſt doch da überhaupt Ausſicht für Beharrlichkeit der guten Geſinnung? Sagte doch Kant ſelbſt, „ohne alles Vertrauen zu ſeiner einmal angenommenen Geſinnung würde kaum eine Beharrlichkeit in derſelben fortzufahren möglich ſein.“ Wo ſoll nun, wenn doch ein objectives Princip für dieſes Zutrauen fehlt, ein objectiver Grund für daſſelbe und damit die Einſicht in die Nothwendigkeit deſſelben hergenommen werden? Das Zutrauen wird ein ganz perſönliches Belieben. Und dieſe Geſinnung, mit dieſem Zutrauen, ſoll der Paraklet, der heilige Geiſt ſein? Das iſt ein heiliger Geiſt, der nicht nur keine Gewißheit hat von der Beharrlichkeit im Guten, ſondern nicht einmal eine Gewißheit der guten lautern Geſinnung, wenn man nämlich dieſe ſelbſt nur aus ihren Folgen im Lebenswandel erſchließen darf, wie doch Kant will.

Und dieſe Ungewißheit ſoll dem Menſchen ſogar moraliſch zuträglich ſein? Freilich will Kant dieſe Ungewißheit nur als über die Beharrlichkeit; es iſt aber doch auch eine Ungewißheit über die lautere Geſinnung ſelbſt, alſo nach Kant, über den heiligen Geiſt. Nach Kant müſſen wir darum ſagen: ob heiliger Geiſt iſt, iſt

ungewiß! Natürlich kann dann aber auch Kant nicht auf die Frage antworten: wie wird die Gesinnung beharrlich? da heilige Gesinnung nur dadurch beharrlich wird, daß sie den heiligen Geist hat und behält. Hier ist also Alles aufs Ungewisse gestellt; ob lautere Gesinnung beharrt, ist ungewiß; denn wir haben „kein unmittelbares Bewußtsein der Unveränderlichkeit unsrer Gesinnungen," „weil wir diese nicht durchschauen können;" damit ist ebenso ungewiß, ob lautere Gesinnung ist; auch diese „können wir nicht durchschauen." Kant ahnt die Gefährlichkeit dieser Annahme; er sucht sie zu schwächen damit, daß er diese Ungewißheit „vornämlich" von der Stärke der Gesinnung aussagen will, „vornämlich die Stärke derselben" giebt der Schluß vom Lebenswandel „nie mit Sicherheit zu erkennen." Aber mit dem „Vornämlich" verdeckt Kant die Sache selbst doch nur schlecht genug. Ebenso wenig thut's das „am wenigsten;" man soll „am wenigsten" zur Gewißheit über die Beharrlichkeit seiner guten Gesinnung kommen, resp. über diese selbst, „wenn man seine Gesinnung gegen das .... Ende des Lebens gebessert zu haben meint, ... indem kein Lebenswandel zur Begründung des Urtheilsspruchs unsers moralischen Werthes (durch uns selbst) mehr gegeben ist und Trostlosigkeit die unvermeidliche Folge von der vernünftigen Beurtheilung seines sittlichen Zustandes ist." Also für den armen Schächer giebt's keinen Trost und keine Gewißheit der Erlösung, und was der Herr mit einem „Wahrlich" am Kreuze bekräftigt: „heute noch wirst Du mit mir im Paradiese sein," das hätte nach Kant „am wenigsten" Gewißheit.

Das ist die Trostlosigkeit des subjectiven Beliebens, von den Pharisäern aller Sorten Moralität der Gesinnung genannt; eine Trostlosigkeit, über die uns Kant damit trösten will, daß er in Parenthese hinzufügt, die Natur hätte bei der Dunkelheit aller Aussichten über die Gränzen dieses Lebens hinaus schon von selbst dafür gesorgt, daß sie nicht in wilde Verzweiflung ausschlage. Wie die Moralphilosophie keine freudige Hoffnung der höhern Welt geben kann, so macht sie sich die taktlose Hoffnung des Philisters: „es wird ja nicht so schlimm werden!" Hiermit schlägt die Moralität in ihr Gegentheil um; sie wird unmoralisch; das wirkliche Leben zeigt das auch an den einzelnen Persönlichkeiten.

Der Chriſt hingegen, deſſen fides eine fiducia in gratiam seu clementiam Dei iſt, hat darin eine Gewißheit, die ihn tauſendmal lieber den Tod hinnehmen laſſen würde, als daß er ſein Vertrauen auf Gottes Gnade ſich nehmen ließe. Form. Conc. IV, 12. Dies Vertrauen aber hat ſein objectives Princip und ſeinen objectiven Grund darin, daß Gott ſeinen Sohn für die Sünder in die Welt geſandt hat; es iſt alſo der Glaube, jene fiducia, darum feſt begründet, weil es „einer objectiven Vermittlung des durch Chriſtus erworbenen Heils ſich bewußt iſt," Baur, Lehre von der Verſöhnung, p. 288. In dieſer ſeligen Gewißheit erträgt er gern die Leiden dieſer Zeit, die ja, wie ſie mit dem ſündigen Weltzuſammenhange gegeben ſind, doch ihn ſelbſt durch Trübſal läutern; er weiß, daß er damit ſeinem Erlöſerhaupt immer mehr eingepflanzt wird; er weiß, daß dieſer Zeit Leiden wirket eine ewige Herrlichkeit und der Tod dieſes Leibes ein ewiges Leben; dieſes ewige Leben iſt ihm verbürgt grade durch das Zeugniß der Auferſtehung des Herrn, εἰδότες, ὅτι ὁ ἐγείρας τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ ἡμᾶς διὰ Ἰησοῦ ἐγερεῖ, 2 Cor. IV, 13. 14. Er hat dieſes Zeugniß einer ſeligen Lebenshoffnung zudem verbürgt durch das Zeugniß des heiligen Geiſtes, was er in ſeinem Herzen trägt, nämlich von ſeiner Gotteskindſchaft, αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν, ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ, Röm. VIII, 16 ff.; damit hat er eine Freude, die ein Vorgeſchmack iſt der ewigen Freude, und die ihn willig warten läßt auf die Erlöſung aus dem Leibe dieſes Todes; denn er weiß, daß er mit ihr haben wird die Offenbarung der Kinder Gottes. Ueber das Alles darf er mit einſtimmen in den apoſtoliſchen Zuruf: χαίρετε ἐν κυρίῳ πάντοτε· πάλιν ἐρῶ, χαίρετε. Phil. IV, 4.

Wir ſtehen nun vor der dritten Schwierigkeit, von der Kant ſagt, ſie ſei anſcheinend die größte, und die hervorgeht aus der Betrachtung des Menſchen, resp. ſeines ganzen Lebenswandels in Beziehung zur Gerechtigkeit Gottes. Denn da ſei ja jeder Menſch als verwerflich vorzuſtellen. Nämlich auch der Menſch, bei dem es zur guten und auch zur beharrlichen Geſinnung gekommen ſei, habe doch vom Böſen angefangen, und dieſe Verſchuldung ſei nie auszulöſchen. „Daß er nach ſeiner Herzensänderung keine neuen Schulden mehr macht, kann er nicht dafür anſehen, als ob er dadurch die alten bezahlt habe. Auch kann er in einem fernerhin geführten guten Lebenswandel keinen Ueber-

schuß über das, was er jedesmal an sich zu thun schuldig ist, herausbringen; denn es ist jetzt seine Pflicht, alles Gute zu thun, was in seinem Vermögen steht.

Das ist in der That der factische Zustand jedes Menschen, wenn man ihn in Beziehung auf die göttliche Gerechtigkeit betrachtet. Aber, weil das so ist, so dürfen wir, genau genommen, nicht sagen, daß dieses zuständliche Verhältniß den Menschen als verwerflich vor einer göttlichen Gerechtigkeit vorstelle; es macht ihn wirklich verwerflich. Wie man auch die göttliche Gerechtigkeit definiren möge, und so wenig man sie auch etwa neben und außer der Liebe Gottes betrachten darf, da Gott kein andrer Einiger Grund zukommt, denn die Liebe, so müssen doch Strafe und Belohnung als zu ihrem Begriff nothwendig gedacht werden. Vergl. Dorner, l. c. p 7. Ohne den Begriff der Vergeltung nimmt man der Gerechtigkeit ihren Inhalt. Ist also der oben angegebene Zustand faktisch, sind wir im allerbesten Falle solche δοῦλοι ἀχρεῖοι, so ist das Verwerflichsein nicht als bloß vorgestelltes auszusagen. Man müßte denn Gott selbst als etwas bloß Vorgestelltes setzen. Dann braucht man aber keine Religionslehre zu schreiben. Doch das nebenbei. Kant fährt nun fort und meint, diese ursprüngliche, oder überhaupt vor jedem Guten, das der Mensch immer thun möge, vorhergehende Schuld könne aber auch nicht von einem Andern getilgt werden; „denn sie ist keine transmissible Verbindlichkeit, die etwa wie eine Geldschuld, bei der es dem Gläubiger einerlei ist, ob der Schuldner selbst oder ein Andrer für ihn bezahlt, auf einen andern übertragen werden kann, sondern die allerpersönlichste, nämlich eine Sündenschuld, die nur der Strafbare, nicht der Unschuldige, er mag auch noch so großmüthig sein sie für jene übernehmen zu wollen, tragen kann." p. 83 f.

Mit diesen Worten leugnet Kant aufs Entschiedenste nicht nur die Nothwendigkeit, sondern auch die Möglichkeit eines Erlösers. Die Kirche hat von je die ganze Heilslehre darauf gegründet und muß es, wie sich zeigen wird, fort und fort, daß „diese ursprüngliche oder (es sollte besser heißen: „und" statt „oder;" denn auch der im Stande der Heiligung Begriffene weiß doch, daß er täglich mannichfaltig sündigt, er also außer der ursprünglichen auch tägliche Sünde hat) überhaupt vor jedem Guten,

das der Mensch immer thun mag, vorhergehende Schuld" von einem Andern getilgt wird. Kant sagt: das geht nicht; denn sie ist keine transmissible Verbindlichkeit, wie etwa eine Geldschuld, die auch von einem Andern bezahlt werden könnte, im Gegentheil, sie ist die allerpersönlichste; nur der Strafbare kann sie tragen, d. h. doch wohl, darf sie nach der Gerechtigkeit Gottes tragen, nie der Unschuldige.

In diesen Kantischen Sätzen faßt sich alles zusammen, was der Rationalismus aller Zeiten bisher gegen die Kirchenlehre von der satisfactio Christi vicaria vorgebracht hat, und aller Unglaube hat sich immer und zwar dem gewöhnlichen Bewußtsein gegenüber am glücklichsten, auf Bestreitung dieses Punktes geworfen. Man glaubte, wie Kant, mit der Satisfactionstheorie die Gerechtigkeit Gottes beleidigt und hat unter der Gerechtigkeit Gottes einen das göttliche Wesen nach Analogie eines menschlichen Richters beschränkenden höchst beschränkten Begriff. Man denkt sich den Menschen als einen, der eine Schuld contrahirt habe von Gott, die er ihm wieder bezahlen müsse; das thut auch Kant; er redet von einer Verbindlichkeit, die der Mensch aus der Sündenschuld habe gegen Gott. Das ist eine weder nach der Lehre der h. Schrift noch der der Kirche erlaubte Einseitigkeit, ja Verkehrung des faktischen Zustandes, und damit der religiösen Begriffe.

Der faktische Zustand als Folge der Sünde ist nicht der, daß wir durch dieselbe eine Verbindlichkeit eingegangen hätten, die nun wieder zu lösen sei etwa dadurch, daß wir uns einer aufzuerlegenden oder auferlegten Strafe unterwerfen, und Gott dies als sein Recht von uns fordern könnte; damit hätten wir eine Art von Verpflichtung, die auf etwas Zukünftiges ginge, eben auf die Gewähr der auferlegten und aufzuerlegenden Strafe: Hier ist die Sache ganz äußerlich betrachtet, abstrahirt von dem Begriffe eines bürgerlichen Rechtsverfahrens. Diese Abstraction zieht die göttliche, höchste Gerechtigkeit herab zu einer bloß demiurgischen, setzt sie darum auch in eine nicht zu lösende Antithese zur Güte Gottes und bringt damit in sein Wesen einen nicht auszugleichenden Dualismus.

Wie dieses falsch gefaßte zuständliche Verhältniß des Menschen und Gottes, das in Folge der Sünde eingetreten sein soll, nämlich das der Verbindlichkeit, den falschen Begriff der Verpflichtung

einer abzubüßenden Strafe Gott gegenüber mit sich bringt, so der richtig gefaßte Zustand den richtigen Begriff.

Der faktische Zustand aber als Folge der Sünde, ist die Trennung von Gott, die Lösung des Gemeinschaftsverhältnisses, damit Herrschaft der Sünde, Knechtschaft des Fleisches, ewiger Tod. Dieser Zustand kann nicht durch eine zu gewährende Strafe verwandelt werden, weil es eine ewige Strafe sein müßte, als solche nie im Stande den Zustand zu wandeln. Der Zustand muß aufgehoben werden und zwar von Seiten Gottes; von Seiten des Menschen geht es schlechterdings nicht, er hat kein Mittel dazu. Was die zeitlichen Strafen anlangt, so sind diese einfache Folgen des Sündenlebens, sowohl des generischen als des individuellen; denn der Sünde folgt auch zeitlich die Strafe und diese Strafen können allerdings nie erlassen werden, Keinem; sie müssen von Jedem übernommen werden, eben weil sie einfache Folge der Uebertretung sind; sie erfolgen nach einer ethischen Naturordnung.

Das ist es aber, was Kant verwechselt, die ewige Strafe und die zeitlichen. Diese Strafen, resp. die Uebernahme derselben, sind das Allerpersönlichste, was es giebt. Aber mit dem Begriff dieser Verpflichtung, die sich übrigens von selbst vollzieht; denn jeder muß sie erfüllen, es macht dies sein Geschick; aber mit diesem Geschick ist die Sache nicht erschöpft, sondern erst mit dem der unendlichen Strafe als Folge der, so weit es am Menschen liegt, gelösten Gottesgemeinschaft. Und hier eben, im Angesicht dieser unendlichen Strafe, mors aeterna, fragt es sich: liegt es im Wesen der göttlichen Gerechtigkeit, wie Kant will, daß nur der Strafbare eintrete?

Es liegt so wenig im Wesen derselben, daß wenn nur der Strafbare eintreten soll, es nie eine Versöhnung für ihn geben kann, weil es keine Versühnung durch ihn geben kann. Wir haben schon gesehen, seine Strafe müßte ewig sein, eine nie endigende Versühnung. Wer die unendliche Strafe des Menschen verendlicht, kommt dahin, die endlichen Strafen des Menschen zu verunendlichen. Mit dieser nie endigenden Versühnung ist der Begriff der Erlösung aufgehoben. Kant erkennt das recht gut. Er fährt nach der oben aufgestellten Behauptung von der Sündenschuld als einer nicht transmissiblen Verbindlichkeit, sogleich

also fort: „da nun das sittlich Böse, Uebertretung des moralischen Gesetzes als göttlichen Gebotes, Sünde genannt, nicht sowohl wegen der Unendlichkeit des höchsten Gesetzgebers, dessen Autorität dadurch verletzt worden, ... sondern als ein Böses in der Gesinnung und den Maximen überhaupt ..... eine Unendlichkeit von Verletzungen des Gesetzes, mithin der Schuld bei sich führt, so würde jeder Mensch sich einer unendlichen Strafe und Verstoßung aus dem Reiche Gottes zu gewärtigen haben." Kant hat bloß die „unendliche Strafe" unterstrichen, er hätte die „Verstoßung aus dem Reiche Gottes" mit unterstreichen sollen. Denn diese Verstoßung giebt die Einsicht in die Strafe als unendlicher. Aber lassen wir das; die Hauptsache ist, Kant erkennt die Unendlichkeit der Strafe. Damit muß er, soll überhaupt Erlösung sein, die Unmöglichkeit einer „allerpersönlichsten Verbindlichkeit" anerkennen, außer in Einem Fall, in dem Fall, daß diese Verbindlichkeit transmissibel ist, und nur in diesem. Dann ist die allerpersönlichste Verbindlichkeit möglich; denn dann ist, eben durch die Transmission, die Gerechtigkeit Gottes als legislativa und judicialis gerettet; wir sind dann Gerichtete, Verurtheilte, jeder Einzelne für sich und dieser Gerechtigkeit geschieht doch Genüge, also sie ist nicht bloß Phantom; ein Genüge, zwar nicht durch uns, aber für uns und um unsret willen. Und grade das ist nun eben der wundersame Rath Gottes, mit welchem er die Welt aus ihrem Laufe hebt und seine arme Creatur gen Himmel trägt, das gottselige Geheimniß, welches verborgen gewesen ist von der Welt her, nun aber geoffenbaret seinen Heiligen, das Geheimniß, welches auch die Engel gelüstet hat zu schauen; denn sie wußten es nicht zuvor, welchen Rath Gott beschließen würde, zu suchen und selig zu machen, was verloren ist.

Das ist das wundersame Ding;
Erst scheint es Kindern zu gering;
Und dann zerklaubt ein Mann sich dran,
Und stirbt fast, eh' er's glauben kann.

Nur so, bei der Transmissibilität, vermag die Gerechtigkeit Gottes auch in ihrer Antithese zur Liebe Gottes begriffen zu werden. Denn der Eine göttliche Grundwille, die Liebe, bleibt; die

Gerechtigkeit wirkt nur „in ihrem Gefolge," wie Nitzsch so schön sagt. Das Böse in der Welt ist dadurch in seiner Wirklichkeit gerichtet, das Gute in seiner Ewigkeit bewahrt. Es ist damit die Gerechtigkeit Gottes auch als justitia rependens erwiesen und so nach allen Seiten hin erfüllt. Welche Transmission und wie sie geschehen, das ist für jetzt nicht in Betracht zu ziehen. Aber das Eine ist festzuhalten: die göttliche Gerechtigkeit als heilige Liebe, wie sie einerseits Verdammniß der Sünde fordert, weil Gott zufolge seiner Heiligkeit, seiner Liebe als heiliger die bleibende Wirklichkeit des Bösen ausschließen muß, wie sie also die ἔλεγξις ἁμαρτίας fordert, so fordert sie andrerseits Transmission der ewigen Strafe auf Einen, der diese tragen und beenden könne; beenden aber kann er sie nur in Einem Fall, nämlich in dem, daß sie für ihn keine Sündenstrafe war, keine Schuldstrafe für eine auch ihm etwa ewige Schuld, sondern vielmehr eine Gnadenstrafe, die ein Unschuldiger übernimmt, weil er sie zum Besten der Seinen übernehmen will, die auch darin Gott als den Gerechten erweisen wird, daß sie Ihm, der sie übernimmt und Gott gehorsam ist bis ins tiefste Leiden, zum höchsten Lohn ausschlägt; zu dem γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ muß also hinzugesetzt werden dürfen: διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα.

Zu dieser Erkenntniß konnte Kant nicht kommen, nachdem er seinen Begriff der Verbindlichkeit aufgestellt und diese in der Uebernahme der göttlichen Strafen sah, Bezahlung der Sündenschuld, und daß er diesen Begriff selbst aufstellte, das hatte wieder seinen Grund in einer falschen Auffassung des Wesens Gottes, darin, daß Kant Gott nur als den heiligen Gesetzgeber kennt, seine Gerechtigkeit also als eine bloße justitia retributiva auffassen mußte. Er kann bloß die Verurtheilung, nicht die Begnadigung finden, weil ihm Gott nicht die Liebe ist; letztlich schlägt das dahin aus, daß ihm der persönliche Gott überhaupt verloren geht und die Stelle des heiligen Gesetzgebers ein heilig Gesetz einnimmt. Consequent hört dann die Religion auf, es giebt kein persönliches Verhältniß mehr. Und daher kommt dann auch die seltsame aber durchweg bestätigte Erfahrung, daß der großen Ehrfurcht, die man angeblich vor dem Gesetz hat, doch eine ebenso große Gleichgültigkeit zur Seite geht rücksichtlich seiner Uebertretung. Nirgends

getröſtet man ſich wieder mehr der Liebe Gottes, die ja vergeben werde, was man gefehlt, oder die man glaubt mit etlichen guten Werken verdient zu haben. Man hält die verdammende Gerechtigkeit für zu ſchrecklich, zu grauſam für einen gütigen Gott; hierzu hat der Menſch freilich ein Recht; aber nicht der Menſch des Geſetzes, ſondern nur der die Begnadigung des Sünders ſucht in dem von Gott ihm gegebenen Heiland und mit der Begnadigung zugleich die Entkräftung der Sünde. Darauf kommt es aber bekanntlich den Phariſäern aller Sorten nicht an. Heutzutage vollends glaubt jeder erſt ein rechter Proteſtant zu ſein, wenn er gegen die Geltung des Opfers Chriſti proteſtirt und weiß nicht, daß er ſich grade damit als einen Römiſch-Katholiſchen der gewöhnlichen Sorte dokumentirt.

Denn wenn Kant einſeitig die Strafen feſthält, die der Sündenſchuld folgen, und dieſe für das Allerperſönlichſte erklärt, dagegen mit der unendlichen Strafe, der Verſtoßung aus dem Reiche Gottes, gar Nichts anzufangen weiß, wie ſich noch ergeben wird, ſo iſt das alter katholiſcher Irrthum. Mit den Strafen finden ſich die Geſetzesmenſchen ſchon ab, die Verſtoßung aus dem Reiche Gottes laſſen ſie bei Seite liegen und es finden ſich eben genug proteſtantiſche Lehrer, die von dieſer Verſtoßung, von den Schrecken des Gewiſſens, vom Kreuz und dem ewigen Tod kein Wörtlein reden, dagegen recht viel von den Strafen. Adversarii nostri sunt suaves theologi, ſagt Melanchthon. Dieſe suaves theologi haben denſelben Unterſchied gemacht, den Kant aufſtellt, von einer culpa, die unendlich ſei, wofür, wie ſie zugeben, die satisfactio Christi genug gethan habe, und der poenae, wofür jeder ſelbſt genug thun müſſe; ob das durch Uebernahme der satisfactiones canonicas der Scholaſtiker geſchehen ſoll oder durch das „allgemein geltend geſetzliche Handeln“ Kants, das iſt im Grunde einerlei; denn die Scholaſtiker wollten mit ihren satisfactiones auch keine bloßen opera, ſondern *verae* eleemosynae, *verae* orationes, *vera* jejunia, und damit wollten ſie die poenae abbüßen, nicht die culpa, Apol. C. VI, 21: fatentur adversarii, quod satisfactiones non prosint ad remissionem culpae. Verum fingunt, satisfactiones prodesse ad redimendas poenas seu purgatorii seu alias. Sic enim docent, in remissione peccati Deum remittere culpam, et tamen, quia convenit justitiae divinae punire peccatum, mutare poenam aeternam

in poenam temporalem. Addunt amplius, partem illius temporalis poenae remitti potestate clavium, reliquum autem redimi per satisfactiones. Man sieht, wie leicht man sich mit den Strafen abzufinden wußte, und wie vor den Strafen die culpa, Kants „unendliche Strafe," in den Hintergrund trat; damit war das Opfer Christi und seine Nothwendigkeit vergessen, und das ist der Verlauf der „rein moralischen" Religion; sie wird gar bald unrein. Man vergißt, was Melanchthon ihnen entgegen hält, daß die culpa zu ihrer Folge die mors aeterna hat: mors Christi non est solum satisfactio pro culpa, sed etiam pro morte aeterna, l. c. § 43, und so schieben sich unsere Sündenstrafen unvermerkt an die Stelle der Gnadenstrafe Christi, quod Christi satisfactio redimat culpam, nostrae poenae redimant mortem aeternam; eod. l.

Melanchthon nennt diese Lehre ein monstrum; sie wird es auch darum, weil sie dem Menschen das unmoralische Verhalten giebt, daß er die Uebel dieser Welt auf solche Weise trägt, daß sie eine Traurigkeit wirken zum Tode und nicht zum Leben, als Knechte, nicht als Kinder Gottes. Denn mit dem Verlernen Christi und dem Hinwegsehen von seiner Gnadenstrafe vergessen wir gar bald, daß auch unsere Strafen Sündenstrafen sind und ertragen sie höchstens als dunkles, ja als unverdientes, nicht als verdientes und gnädiges Geschick. Es muß so kommen; wo man Christus begräbt, kennt und hat man die Liebe Gottes nicht. Es ist die durchgehende Klage aller Reformatoren, daß der Gesetzesstandpunkt nothwendig diese Folge habe: Sepeliunt Christum, ne eo Mediatore utantur homines et propter ipsum sentiant se gratis accipere remissionem peccatorum et reconciliationem, sed somnient, se propria impletione legis mereri peccatorum remissionem et propria impletione legis coram Deo justos reputari ..... Et quamquam de habitu illo (ut Deum diligamus) loquuntur, tamen sine justitia fidei neque existere dilectio Dei in hominibus neque quid sit dilectio Dei intelligi potest. Ap. C. II, 17. Die Reformatoren hatten wie über die Gefährlichkeit, so über das Unzuläßliche dieses Unterschieds ein ganz klares Bewußtsein. Wir haben gesehen, daß die Kantische Nichttransmissibilität aus einer Betrachtung hervorging, als ob sich die erste und hauptsächlichste Folge der Sündenschuld in auferlegten oder aufzuerlegenden Strafen kund gebe, nicht im aufgelösten Gemeinschaftsverhältniß mit Gott,

im Knechtszuſtand, der ein Zuſtand beibehaltener Sünde, d. h. des ewigen Todes iſt. Darüber iſt ſich Melanchthon ganz klar und ſcheidet das genau. Die Römer wendeten Matth. 18, 16 behufs ihrer Strafentheorie an, und ſagten, die poenae aeternae müßten durch satisfactiones canonicas compenſirt werden; Melanchthon antwortet: das Löſen geht allein auf die remissio peccati, quo remisso sublata est mors aeterna et reddita vita aeterna. Neque hic loquitur (Christus) de *imponendis* poenis .... sed de *retinendis* peccatis illorum, qui non convertuntur. Ap. C. 17, 41. Im Uebrigen wiſſen die Reformatoren recht gut, daß nicht mit dieſer Aufhebung der „unendlichen Strafe," der „mors aeterna," die zeitlichen Strafen, die eine Folge des Sündenzuſtandes, für die Böſen Mittel der Zucht, für die Frommen Mittel der Läuterung ſind, etwa aufgehoben wären, ebenſo wenig, als die Belohnungen, welche die opera bona haben, etwa dadurch aufgehoben wären, daß dieſe opera bona ſelbſt nicht die Sündenvergebung bewirken. Einerſeits bleibt das convenit justitiae Dei punire peccatum, ebenſo wie das varie exercet sanctos; andrerſeits das: docemus, bona opera meritoria esse non remissionis peccatorum, gratiae aut justificationis; haec enim tantum fide consequimur; sed *aliorum* praemiorum (meritoria) .... in hac vita et post hanc vitam, quia Paulus inquit: unusquisque recipit mercedem juxta suum laborem. Erunt igitur dissimilia praemia propter dissimiles labores. At *remissio peccatorum similis et aequalis est omnium*, sicut unus Christus est. Ap. C. III, 73. Zeitliche Strafen und Belohnungen gehören ſomit zur disciplina Dei, womit er die Welt regiert: ut hae afflictiones plerumque sint poenae peccatorum, tamen in piis habent alium finem potiorem scilicet, ut exerceant eos, ut inter tentationes discant quaerere auxilium Dei ... Et Esaias 26, 16 ait: angustia, in qua clamant, disciplina tua est ipsis; hoc est: afflictiones sunt disciplina, qua Deus exercet sanctos. Item afflictiones propter praesens peccatum infliguntur. Ap. C. 17, 54 f. Zu dieſen poenae temporales, mala corporalia, gehört auch der Tod; aber alle dieſe ſind nicht die culpa = mors aeterna, die ſelbſt erſt, ſo lange ſie nicht als vergeben gewußt werden kann, jene mala als poenae empfunden werden läßt: mors sine illo sensu irae proprie non est poena, l. c. Alſo dieſe poenae temporales gehören wie die praemia temporalia nur der

göttlichen Pädagogik und disciplina mundi; mit der Religion haben sie nur so viel Zusammenhang, als diese mit dieser disciplina Zusammenhang hat, d. h. sie können nur für eine Theodicee gebraucht werden; aber diese selbst braucht ein Christ nicht.

Aus dem Gesagten erhellt bereits, was wir oben behaupteten, daß Kant, wenn er das Verhältniß des Menschen zu Gott, in welches er in Folge der Sünde getreten, als eine Verbindlichkeit des Ersteren gegen den Letzteren in der Weise betrachtet, als ob eine Bezahlung, irgend eine Gewähr der Lösung eintreten müßte, sich eine arge Einseitigkeit und damit Verkehrung des faktischen Zustandes zu Schulden kommen läßt. Diese besteht darin, die *poenae temporales* der *poena aeterna* supputirt zu haben.

Und nicht bloß des faktischen Zustandes, sondern auch der religiösen Begriffe. Die unendliche Strafe verlangt, da von Seiten Gottes die Gemeinschaft doch nicht aufgehoben werden konnte, (denn Gott ist die Liebe) eine Transmission durch Gott auf Einen, der sie aufhören, d. h. zur endlichen dadurch machen konnte, daß sie für ihn keine Sündenstrafe war, der vielmehr die Sünde im unschuldigen Leiden der Schmach und des Todes auf sich nimmt aus keinem andern Grund, als um der Liebe Gottes willen, damit Gott seine Gerechtigkeit der Welt erweise in seiner Liebe. Denn der letzte Grund vom Leiden Christi ist derselbe Gott und dieselbe Liebe, die den Sohn in die Welt sandte: „von diesem Grunde aus allein muß jede göttliche Nöthigung des Heilandes (die zugleich freier Gehorsam ist) in den Tod der sündigenden Welt versöhnend einzugehen, verstanden werden.“ Nitzsch, l. c. p. 285. Mit andern Worten: die Schuld = unendliche Strafe, verlangt wegen der Liebe Gottes, die ohne Gerechtigkeit nicht zu denken, ein Opfer als Sühne. Damit Gott sich der Welt versöhnen konnte, mußte er für die Sünde der Welt versühnt werden, damit eine καταλλαγή sein konnte, mußte ein ἱλασμός sein. In dem Begriff eines solchen ἱλασμός liegt das περὶ ἡμῶν, welches auf die Gerechtigkeit Gottes und unsere Verdammniß, ebenso als das ὑπὲρ, welches auf Gottes Barmherzigkeit und unsre Begnadigung rücksichtigt, und Beides giebt nothwendig das ἀντὶ ἡμῶν, daß er den Tod gelitten hat an unserer Statt. Soll also der Terminus: Bezahlung für Andere, „Lösegeld“ richtig gestellt werden, so kann er das nur in Verbindung mit dem des Sühnopfers. Was thut aber Kant?

Er ſtellt dieſen Terminus: Löſegeld, ganz einſeitig auf und verkehrt damit das ganze Verhältniß. Er redet von einer allerperſönlichſten Verbindlichkeit, die nicht transmiſſibel ſein könne, „wie eine Geldſchuld.“ Aus dem Geſichtspunkt der Geldſchuld, der Bezahlung des Löſegelds haben weder die h. Schrift noch die Kirchenlehre die Sache aufgefaßt. Freilich reden beide davon, gebrauchen auch das Wort: Löſegeld, aber geben demſelben auch einen beſtimmten Inhalt durch den Begriff des Opfers. **Alterum est in propitiatore, quod merita ipsius proposita sunt, ut quae pro aliis satisfacerent, quae aliis donentur imputatione divina, ut per ea, tanquam propriis meritis, justi reputentur, ut si quis amicus pro amico solvit aes alienum, debitor alieno merito tanquam proprio liberatur. Ap. C. IX, 19.** Das iſt die einzige Stelle in den älteren Symbolen, ſo viel ich weiß, wo der Begriff des Löſegelds mit einer Geldſchuld verglichen wird, aber es iſt auch in ihr mit dem „ut si“ ſichtbar genug hervorgehoben, daß das wirkliche Verhältniß gar nicht damit erſchöpft werde. Sonſt tritt an den vielen hundert Stellen, wo von der Bedeutung der verſöhnenden und verſühnenden Thätigkeit Chriſti die Rede iſt, immer der Opferbegriff hervor. Die Confessio Aug. kennt ihn allein; ſie fügt zu dem **vere passus, crucifixus, mortuus et sepultus** das die Sache vollſtändig und bündig ausdrückende hinzu: **ut reconciliaret nobis patrem et *hostia* esset non tantum pro culpa originis sed etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis, Conf. Aug. III, 3;** und noch ein Mal erwähnt ſie kurz: **qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit.** Mehr Stellen zu citiren iſt nicht nöthig; überall iſt die verſöhnende und verſühnende Thätigkeit als Sühnopfer hingeſtellt zur Erlöſung vom Zorne Gottes, vom ewigen Tod, zum Zweck der Wiedervereinigung mit Gott, nicht aber zur etwaigen Bezahlung für etwaige Strafen. Will man etwas an der ſymboliſchen Lehre der Kirche vermiſſen, ſo iſt es das, daß man die verſöhnende Thätigkeit als verſühnende auf das eigentliche Todesleiden beſchränkt findet, daß das **dare filium pro nobis** adäquat geſetzt wird, dem **mortuum esse pro nobis**, während doch, ſo weit dieſes **dare**, dieſes ἔδωκεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ eine Erniedrigung war aus einem Erhöhetſein, auch das Verſühnende ſich extenſiv auf das ganze Leben des Erlöſers verbreitet. Indeß man wird das kaum in einer Bekenntnißſchrift tadeln können, die

immer mit starken Strichen zeichnen muß. Der Tod (inclusive der Auferstehung) bleibt ja doch der Gipfel dieses versühnenden Werkes und „so lange dieser Proceß (des Lebens Jesu) nicht vollendet ist, ist auch der Heiland selbst nicht vollendet.“ Grade der protestantischen Kirche ist von vornherein das lebendige Bewußtsein inne gewesen, daß sie ohne die unbedingt freie Hingabe des Erlöserlebens in den Tod keinen Grund und Boden für ihre Lehre vom rechtfertigenden Glauben gewinnen konnte; denn „die Versöhnung und Genugthuung hat ihr tiefstes und innerstes Moment darin, daß sie die nothwendige Voraussetzung für den rechtfertigenden Glauben ist.“ Baur, l. c. p. 295. Darum wird die Kirche immerdar, sobald sie die erlösende Thätigkeit Christi am intensivsten bezeichnen will, den Tod nennen. „Ihre (der Menschheit) Gemeinschaft mit Gott ist aber eben durch die Sünde zerrissen, und so ist die eigentliche Aufgabe des zweiten Adams die, die Gemeinschaft der Menschheit mit Gott trotz ihrer Sünde herzustellen ..... Soll er nach beiden Seiten hin seine Gemeinschaft wirklich auf absolute Weise vollziehen, so kommt es darauf an, daß seine Hingebung einerseits an Gott und andrerseits an die Menschheit ihre absolute Intensivität erreiche; dies aber kann sie nur in der schlechthin vollständigen Hingabe seines Eigenthums, mithin seines sinnlichen Lebens selbst, beides an Gott und an die Menschheit, die deshalb ausdrücklich mit in seinem Berufe liegt.“ Rothe, Eth. II, p. 284 f. vergl. mit p. 288: „Die Vollendung seiner Lebenskatastrophe ist nothwendig seine unbedingte Selbstaufopferung, die unbedingte, d. h. unbedingt freie Hingabe seines sinnlichen Lebens in den Tod im Kampfe mit der Sünde der Welt, und dieser sein schlechthin freier Tod ist wesentlich zugleich die absolute Vollendung seiner menschlich-persönlichen oder religiös-sittlichen Lebensentwicklung und mithin auch seiner absolut guten und heiligen Vergeistigung.“ Also die Bekenntnißschriften finden die erlösende Thätigkeit am intensivsten im Opfer, und darin haben sie nur gethan, was die Apostel und am ausgeprägtesten der große Heidenapostel vor ihnen gethan haben.

Denn, wie Kant die religiöse Lehre verkehrt hat durch seine einseitige Fassung des Lösegeldes, und wie ihm hierzu die Kirchenlehre kein Recht giebt, so noch viel weniger die h. Schrift. In ihr findet die Vorstellung des Lösegeldes stets ihr Complement durch

den Opferbegriff. So z. B. δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιωσύνης αὐτοῦ, διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ πρὸς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ. Dieſe drei Verſe, Röm. III, 24—26, enthalten die ganze Skizze zu einer ächten Verſöhnungslehre und zeigen ſpeciell, wie das Löſegeld, die ἀπολύτρωσις, ihre Erfüllung durch das ἱλαστήριον findet: wir werden gerecht umſonſt durch die Barmherzigkeit Gottes, (causa prima,) durch die Erlöſung, die in Chriſto Jeſu geſchehen; (causa mediata;) dieſe Worte bekommen nun ihre nähere Erklärung, nämlich: daß Gott Jeſum zu einem Grund und Mittel der Verſühnung dargeſtellt hat, προέθετο ἱλαστήριον, allen Verſchuldeten durch eine gläubige Hingabe an ihn, διὰ τῆς πίστεως, welche ſie aus dem Hinblick auf ſeinen Opfertod gewinnen, auf dem dieſe Verſühnung, expiatio, ſowie die Verſöhnung, reconciliatio, ruht; denn dies Beides liegt in den Worten: πίστις ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, der Hinblick auf den Tod, als auf das, worauf Verſühnung und Verſöhnung ruht, ſo daß dieſelbe πίστις, dieſes ſubjective Verhalten nur darum ein ſo beſchaffenes ſein kann, weil ſie einen objectiven Grund ſolchen Vertrauens hat im Tode Chriſti oder vielmehr an ihm, wie ἐν beſſer überſetzt wird. Ich ſage, wir haben hier alle Momente ächter Verſöhnungslehre: es iſt die Liebe Gottes, ſein Wille, daß er die ſündige, ihm abgewandte Welt, ſich wieder zuwenden, alſo entſündigen will, ὁ θεὸς προέθετο. Gott iſt ſomit der letzte Grund für das ganze mittleriſche Werk der Erlöſung; er iſt es aus Liebe, ſeine Gnade iſt's, die uns erlöſt, τῇ αὐτοῦ χάριτι; wir können das Heil nur empfangen, δικαιούμενοι δωρεάν. Dieſes ſelbſt aber kommt nur durch Chriſtus, die Erlöſung iſt durch ihn, und zwar iſt der Inhalt dieſer Erlöſung ein Opfer, ein Sühnopfer, ſchlechthin vollendete Hingabe eines Unſchuldigen in ein blutiges Leiden; in der Geſtalt eines Sünders (γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, Gal. III, 3.) geht er zum Tode. Das mußte Alles ſo geſchehen, damit Gottes Gerechtigkeit erwieſen würde, εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, während es doch immer ſein heiliger Liebeswille war, unſere Sünde uns zu erlaſſen, die wir vorher gethan und die er in Geduld getragen, διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, ein Erweis, jetzt ge-

offenbaret, ἐν τῷ νῦν καιρῷ, so daß der offenbarende Rathschluß Gottes vollendet ist, zufolge dessen er gerecht sein mußte, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον, und diese Gerechtigkeit doch eine solche war, die gerecht machte, (also vermöge der Liebe Gottes wirkte,) καὶ δικαιοῦντα, den, der sich in der Hingabe seines ganzen Willens und Lebens an den Erlöser, will gerecht machen lassen, δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως.

Man glaube aber nicht, daß in dieser Lehre zwischen dem Apostel Paulus und den andern Aposteln ein Hiatus sich aufthue, der nicht auszufüllen wäre, wie Rückert dies darstellt, „Rationalismus," p. 180. 184. Die Vorstellung Lösegeld vollzieht auch bei den übrigen h. Schriftstellern alle ihre Momente durch die des Opfers. Sie konnten nicht anders; es war das das Bewußtsein des Herrn selbst, daß der Zweck seines Lebens der Tod sei; er erkennt diesen Opfertod als schlechthinnige Nothwendigkeit, wobei er sich gleichwohl im Zustand der vollsten Freiheit für die Uebernahme desselben befindet, von dem Augenblicke an, als seine Entwicklung da angekommen war, daß sich in ihm das Bewußtsein Erlöser zu sein sowohl aus dem Worte Gottes, Matth. 26, 45, als aus den Beziehungen zu der ihm gegenüber stehenden sündigenden Welt, ganz ausgebildet hatte. Die Evangelien geben die Vorstellung des λύτρον und zwar als die seine stets mit dem Bewußtsein der Opfernothwendigkeit; er sagt zwar: er sei gekommen δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν, Matth. 20, 28, also diese Vorstellung des Lösegeldes; er sagt aber ebenso: τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἷμά μου .... τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, 26, 28, und erklärt das als Nothwendigkeit vom Augenblick des entwickelten Messiasbewußtseins und des entschiedenen Messiasberufs an, ἀπὸ τότε ἤρξατο δεικνύειν, ὅτι δεῖ ..... πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποκταθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθῆναι. Alle diese Worte (und ich bemerke nebenbei, daß sie Glieder Einer Bewußtseinskette sind; das ἐγερθῆναι steht diesem Bewußtsein eben so fest, als das ἀποκταθῆναι; weshalb sie wichtig sind für die Begründung der realen Auferstehung, soweit diese durch eigne Aussagen des Herrn sich begründen läßt;) aber alle diese Worte wären grabezu Thorheit, wenn der Herr nicht den Gipfel seines Messiasberufs grade in seinem Opfer gesehen hätte. Was Matthäus giebt, geben in gleicher Weise die andern Evangelisten. Man vergleiche noch Marc. 10, 45; 14, 22; 8, 31; Luc. 22, 20, 24, 46; 12, 50, wo das πῶς συνέχομαι, ἕως οὗ τελεσθῇ, das Bedürfniß seiner Vollen-

dung im Tode ausdrückt und zugleich die Willigkeit diesen Tod zu übernehmen; das *συνέχομαι* enthält das doppelte: עָצַר arctari, und חוּל doloribus corripi; sein Zustand bis zum Tode ist der der Bedrängniß, wie sie in Wehen empfunden wird, der aber willig obschon schmerzlich übernommen wird, weil er zum Leben verhilft.

Ganz dasselbe Bewußtsein von seiner Opfernothwendigkeit zeigt der Herr bei Johannes: *ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον*, III, 14. 15; vergl. XII, 32. 33. Er betrachtet sich erst als vollendet durch seinen Opfertod, wie er im Angesichte des Todes es ausspricht: *ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτὸν*, damit die Seinen in seinem Tode als in seiner vollkommenen Heiligung selber das Princip eines vollkommenen Heiligungslebens haben sollten: *ἵνα καὶ αὐτοὶ ὦσιν ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ*, Joh. XVII, 19. Mit dem Allen ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß Johannes auch das ganze Leben des Herrn als ein versühnendes und die Vereinigung der Seinen mit ihm, in die sie eben durch die gewinnende Liebeskraft seines Todes voll eingetreten, als ein Versöhntsein mit Gott wisse. Aber wenn Johannes nicht das *ἔδωκεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ* in ein *παρέδωκεν* concentrirt wie Paulus, Röm. VIII, 32, darf man deshalb sagen, er habe den Opferbegriff nicht, wie z. B. Rückert das thut, „das Abendmahl" p. 143: „Paulus (sah) in dem Tode offenbar den *ἱλασμός*, Matthäus das *λύτρον*, was zwei ganz verschiedene Anschauungsformen sind, der Hebräerbrief dachte weniger an den *ἱλασμός* als an den *καθαρμός*, was wieder etwas Anderes von jenen Beiden Verschiedenes ist, das Johannesevangelium aber weder an Sühne noch an Lösung noch an Reinigung, sondern an die vereinende und heiligende Bedeutung seines Hingangs zum Vater für die durch das Wort des Herrn schon rein, durch die Erkenntniß der *ἀλήθεια* schon frei Gewordenen, also keines *καθαρμός* und keiner *λύτρωσις*, aber auch keiner Sühne mehr Bedürfenden." Das soll man nach Rückert finden, wenn man die Theologie des N. T. mit „geschichtlichem Sinne" erforscht habe. Bei wem aber dieser geschichtliche Sinn nicht ins Grobe arbeitet, der findet die vereinende und heiligende Bedeutung seines Hingangs zum Vater so sehr erst als Resultat seines Opfers, daß Johannes jene als bezweckt durch dieses darstellt: *ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἵνα*

πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται, III, 14; ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτὸν, ἵνα καὶ αὐτοὶ ὦσιν ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ ... ἵνα πάντες ἓν ὦσι .... ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἓν ὦσιν, ἵνα ὁ κόσμος πιστεύσῃ, XVII, 19 ff.... ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν. Also der Tod ist der Zweck seines Lebens, weil er erst dadurch die Seinen heiligt und mit sich vereinigt. Und damit wir nun gar nicht darüber in Zweifel sein können, daß die erlösende Kraft dieses Todes im Opfer zu suchen sei, ist es derselbe Johannes, der in seinem ersten Briefe den paulinischen ἱλασμός anerkennt: καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐστι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων μόνον ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου, II, 2. IV, 10.

Daß endlich der Hebräerbrief „weniger an den ἱλασμός als an den καθαρμός" gedacht und daß das „wieder Etwas Anderes von jenen Leiden Verschiedenes" sei, ist auch eine Behauptung, die man nur so lange hinzunehmen braucht, als man die Untersuchung nicht anstellt. In dem καθαρμός, welches Ausdrucks sich übrigens der Hebräerbrief gar nicht bedient, sondern er hat καθαρισμός und καθαρότης, liegt nicht „die erlösende Kraft des Todes Christi," so daß man mit dem καθαρισμός den objectiven Inhalt seines Todes bezeichnen könnte, sondern das καθαρίζειν bezeichnet auch nach dem Hebräerbrief die Wirkung dieses Todes, ist also eigentlich mehr versöhnendes als versühnendes Moment, giebt mehr, wie schon die Substantivbildung auf ισμός bezeichnet, die subjective Beschaffenheit und Wesenheit derer an, denen das καθαρίζεσθαι zukommt, als die objective Beschaffenheit und Wesenheit dessen, von dem es ausgeht. Will der Hebräerbrief das versühnende Element des Todes Christi hervorheben, den objectiven Inhalt dieses Todes selbst, so führt er eben diesen auch auf den ἱλασμός zurück: ὅθεν ὤφειλε κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι, ἵνα ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεόν, εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ; 2, 17. Und wie er den ἱλασμός hat, so hat er auch die λύτρωσις und ἀπολύτρωσις (also doch auch das λύτρον) und knüpft diese mit dem Opfertode zusammen: οὐδὲ δι' αἵματος τράγων καὶ μόσχων, διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια, αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος, IX, 12, 15. Daß aber dem Tode Jesu eine reinigende Kraft innewohne, ist durchaus nicht eine besondre Anschauung des Hebräerbriefs. Paulus hat sie ebenso und wie er das καθαρίζειν des Hebräerbriefs gebraucht, so gebraucht der Hebräerbrief nicht weniger

das ἁγιάζειν des Paulus, Eph. V, 26. Hebr. II, 11; IX, 13; X, 10; XIV, 29; XIII, 12. — Aus allem dem ersehen wir, daß auch diese Kraft der Reinigung dem Tode nur zukommt in seiner Qualität als Opfertod, als Sühnopfer, grade wie die Erlösung nur aus dieser objectiven Bedeutung des Todes erst erfolgt. Weil aber dieses Sühnopfer für die Sünde geschieht, die Erlösung also auch eine Erlösung von der Sünde ist, so thäte man überhaupt besser, den Ausdruck: Lösegeld, der stets nur katachrestisch gebraucht wird, überhaupt nicht zu gebrauchen, resp. das λύτρον ꝛc. anders zu übersetzen. Die Vorstellungen, die sich bald in die Kirche einschlichen und das ganze Mittelalter hindurch ihre Geltung fanden, z. B., als ob Christus von Gott dem Teufel wäre überlassen worden zum Tode, damit dieser seinen Anspruch an die Menschheit aufgebe, und also der Teufel eine Art von Eigenthumsrecht auf Christus gehabt habe, solche Vorstellungen haben ihre Anknüpfung an diesem Tropus: Lösegeld. Sobald man das Wort eigentlich verstand und das, wovon erlöst werden sollte, in der Lehre und dem Bewußtsein der Einzelnen zurücktrat, suchte man für das Lösegeld ein Subject, dem es zu zahlen, und fand da abwechselnd bald den Teufel, bald Gott. Es zeigt von dem feinen Tact Luthers für die deutsche Sprache, daß er überall nicht das λύτρον und die λύτρωσις als „Lösegeld" wiedergiebt, sondern als „Erlösung," und dieser feine Tact hängt mit dem richtigen Verständniß der Sache zusammen. Wir haben eben bei Luther den richtig verstandenen Satisfactionsbegriff wieder und zwar, weil wir die richtig verstandene Lehre von der Sünde wieder haben. Denn dieser Satisfactionsbegriff hängt eng zusammen mit dem Begriff von der Sünde und beide mit dem des Glaubens und der Buße. „Der Glaube im protestantischen Sinne gründet sich auf das tiefste Bewußtsein der Sünde und der mit der Sünde verbundenen Schuld und Strafe. Je lebendiger aber dies Bewußtsein ist, desto mehr wird dadurch auch die Idee einer Gerechtigkeit hervorgerufen, welcher vor allem Genüge geschehen sein muß, wenn eine Vergebung der Sünde möglich sein soll. Geht man auf den protestantischen Begriff des Glaubens zurück, so läßt sich wohl begreifen, wie die Voraussetzung der fides, die contritio, auf die Bestimmung des Begriffs der satisfactio Einfluß hätte, daß, je mehr, wie von Luther geschah, die fides in ihrem unmittelbaren Zusammenhange

mit der contritio aufgefaßt wird, um so mehr auch der eigentliche Satisfactionsbegriff seine Stelle finden mußte.“ Baur, Lehre von der Vers. p. 291. Sobald man aber die Lehre von der Sünde nicht mehr schriftgemäß faßte, mußte der Tod Christi eine falsche Stelle im religiösen und theologischen Verständniß einnehmen. Und das wird überall so sein, es müßte denn sein, daß das Eine einträte, was das Schlimmste ist, nämlich daß man gar kein Verständniß von ihm hat. Davon ist Kant nicht weit entfernt.

Freilich, sein idealer Christus hat als die nothwendigsten Attribute Leiden und Tod. Wir haben ja das schon gesehen; wir sollten uns ja „jenen göttlich gesinnten Menschen so als Urbild für uns vorstellen, wie er, ob zwar selbst heilig und als solcher zu keiner Erduldung von Leiden verhaftet, diese gleichwohl in größtem Maaße übernimmt,“ p. 70; allerdings in dieser Stelle noch, wie Kant sagt, „um das Weltbeste zu befördern;“ wir werden aber bald noch weiter sehen, wie dieser Christus, „um des Weltbesten willen,“ zu einem „Stellvertreter,“ zum „Erlöser“ und „Sachwalter“ wird, wie er aber immer nur, obschon er das Alles in der Vorstellung sein muß, doch ein bloß vorgestellter Christus bleibt, d. h. also die Thatsache des Bewußtseins kommt nie zur Realität. Damit kommt die Erlösung nie zur Realität.

Wir müssen jetzt den Faden bei Kant wieder anknüpfen, wo wir ihn oben fallen ließen. Es war aber dies nöthig, um die Kantische Nichttransmissibilität ins gehörige Licht zu stellen. Denn darauf beruht Alles; die weitere Beurtheilung der Sache ist nun desto leichter.

Wir waren aber mit Kant bei der unendlichen Strafe und Verstoßung aus dem Reiche Gottes stehen geblieben, die jeder Mensch wegen der „Unendlichkeit von Verletzungen des Gesetzes, mithin der Schuld,“ auch nach Kant zu gewärtigen hat. Hierin liege die Schwierigkeit. Behalten wir wohl fest im Auge: es ist dies eine Schwierigkeit gegen die Realität „der Gott wohlgefälligen Menschheit in uns,“ oder gegen die Erreichbarkeit des guten Princips. Die Frage also lautet auch hier einfach auf die Erreichbarkeit des guten Princips, also: Wie wird das gute Princip in uns? Wie ist Wiedergeburt möglich, trotzdem, daß wir aus dem Reiche Gottes verstoßen sind und eine

unendliche Strafe zu gewärtigen haben? Wir ſehen alſo bei dieſer dritten Frage, wie ſie wieder dieſelbe iſt, als die beiden erſten, und wie im Grunde gar nicht von drei Schwierigkeiten die Rede ſein kann, ſondern von einer in drei Modis. Die erſte Modalität dieſer Schwierigkeit entſteht, wenn man die Frage nach der Wiedergeburt ſtellt im Lichte der göttlichen Heiligkeit; die zweite, wenn man ſie beleuchten läßt vom Begriff der göttlichen Seligkeit; die dritte Modalität iſt: wie iſt Wiedergeburt möglich gegenüber der Gerechtigkeit Gottes? Ganz ſo lehrt die Kirche; ſie kennt nur die Eine Schwierigkeit, die einer neuen Lebensrichtung, die Neuſchöpfung, und die Frage ſtellt ſich wieder darauf: wie iſt ſie möglich, wie wird ſie? Sehen wir zu, was Kant giebt!

Er ſagt p. 84 f.: „die Auflöſung dieſer Schwierigkeit beruht auf Folgendem: der Richterſpruch eines Herzenskündigers muß als ein ſolcher gedacht werden, der aus der allgemeinen Geſinnung des Angeklagten, nicht aus den Erſcheinungen derſelben, den vom Geſetz abweichenden oder damit zuſammenſtimmenden Handlungen gezogen worden. Nun wird hier aber in dem Menſchen eine über das in ihm vorher mächtige böſe Princip die Oberhand habende, gute Geſinnung vorausgeſetzt, und es iſt nun die Frage, ob die moraliſche Folge der erſteren, die Strafe, mit andern Worten, die Wirkung des Mißfallens Gottes an dem Subject, auch auf ſeinen Zuſtand in der gebeſſerten Geſinnung könne gezogen werden, in der er ſchon ein Gegenſtand des göttlichen Wohlgefallens iſt. Da hier die Frage nicht iſt: ob auch vor der Sinnesänderung die über ihn verhängte Strafe mit der göttlichen Gerechtigkeit zuſammenſtimmen würde, als woran Niemand zweifelt, ſo ſoll ſie in dieſer Unterſuchung nicht als vor der Beſſerung an ihm vollzogen gedacht werden. Sie kann aber auch nicht als nach derſelben, da der Menſch ſchon im neuen Leben wandelt und moraliſch ein anderer Menſch iſt, dieſer ſeiner neuen Qualität (eines Gott wohlgefälligen Menſchen) angemeſſen angenommen werden, gleichwohl aber muß der höchſten Gerechtigkeit, vor der ein Strafbarer nie ſtraflos ſein kann, eine Genüge geſchehen.. Da ſie alſo weder vor noch nach der Sinnesänderung der göttlichen Weisheit gemäß und doch nothwendig iſt, ſo würde ſie, als in dem Zuſtande der Sinnesänderung ſelbſt ihr angemeſſen und ausgeübt gedacht werden müſſen. Wir müſſen alſo ſehen, ob in dieſem letzteren

schon durch den Begriff einer moralischen Sinnesänderung diejenigen Uebel als enthalten gedacht werden können, die der neue gut gesinnte Mensch als vor ihm, in andrer Beziehung, verschuldete (Kant meint als in der Qualität des alten Menschen verschuldete) und als solche Strafen ansehen kann, wodurch der göttlichen Gerechtigkeit ein Genüge geschieht."

Zuerst, wie hat denn nun Kant die Frage gestellt, die dieser dritten Schwierigkeit zu Grunde liegt, nämlich die: wie ist die Gott wohlgefällige Menschheit in uns erreichbar, trotzdem doch jeder Mensch „vor einer göttlichen Gerechtigkeit als verwerflich" vorgestellt werden muß? Oder, wie die symbolischen Bücher die Frage stellen: wie kann ein Mensch Gott lieben, da er doch weiß, daß er dem Zorne Gottes unterworfen ist? Wie ist Wiedergeburt möglich gegenüber dem zürnenden Gott, gegenüber der Gerechtigkeit Gottes? Wie also stellt Kant die Frage? Er stellt sie so: Kann die Strafe, und zwar „die, welche die Wirkung des Mißfallens Gottes an dem Subject ist," also die „unendliche," auch auf den Zustand des Menschen in der gebesserten Gesinnung gezogen werden? Kann auch der wiedergeborene Mensch noch gestraft werden?

Und das ist die erste schlimme Verwirrung.

Was gesucht werden muß, (denn es ist ja die Rede von der Realität des guten Princips in uns,) das ist die Rechtfertigung dessen, der sich einer „unendlichen" Strafe und Verstoßung aus dem Reiche Gottes zu gewärtigen hat, also die Rechtfertigung des Menschen, und was Kant jetzt suchen will, das ist ihm plötzlich unter demselben Federstrich eine Rechtfertigung Gottes geworden. Denn das ist doch in der Frage: kann der Wiedergeborene noch gestraft werden? Aber ist denn das nicht eine himmelweit von dem zu lösenden Problem verschiedene Frage? Oder ist die in Wahrheit zu stellende Frage etwa damit abgemacht, daß man sagt, es soll die gute Gesinnung im Menschen „vorausgesetzt werden als die Oberhand habend über das vorher in ihm mächtige böse Princip?" Setzen wir dieses voraus, dann brauchen wir ja überhaupt nicht mehr nach der Erreichbarkeit der Idee des Gott wohlgefälligen Menschen in uns zu fragen; dann ist ja diese Idee erreicht; dann kann aber auch von keiner „unendlichen Strafe" mehr die Rede sein. Denn wie soll davon bei dem die Rede sein können, der bereits die „neue Qualität eines Gott wohlgefälligen

Menſchen hat? Es können da nur noch unter der Strafe diejenigen Uebel gemeint ſein, die durch den Lauf der Natur an die Geſetze der Moralität angeknüpft ſind, und die auch für den in den Stand der Wiedergeburt Eingetretenen theils als Strafen wegen noch beſtehender Uebertretung theils als heilſame Uebung zur Heiligung geſetzt ſind. Aber von einer „unendlichen Strafe," von der mors aeterna, kann doch nicht mehr geredet werden.

Und das iſt die zweite ſchlimme Verwechſelung, die Kant ſich hier zu Schulden kommen läßt. Er verwechſelt die ewige Strafe mit den natürlichen Strafen der Sünde. Denn wie iſt es möglich, von der ewigen Strafe zu ſagen: „ſie ſoll nicht als vor der Beſſerung an ihm vollzogen gedacht werden!" Als ob es nicht im Begriff einer „unendlichen" Strafe liege, daß ſie jederzeit als vollzogen gedacht werden muß! Und eben weil ſie jederzeit vollzogen gedacht werden muß, alſo auch vor der Beſſerung, darum ſieht man nicht ein, wie kann Beſſerung eintreten?

Denn, wenn die Sünde als peccatum originans und originatum Verbannung von Gott, Verſtoßung aus dem Reiche Gottes nach ſich zieht, wie es doch iſt, ſo muß die culpa und der reatus erſt aufgehoben ſein, d. h. es muß der Sünder geladen und berufen werden in die aufgehobene culpa, welche Ladung dem ihr Folgenden das Schuldgefühl, den reatus zugleich aufhebt. Dieſe Ladung iſt die Verkündigung des Evangelium. Sie ladet den Sünder, einzutreten in die durch Chriſtus ſich auch ihm darbietende Verſöhnung Gottes und damit den Anfang zu machen zu einer neuen Gerechtigkeit, zu einem neuen Willen. „Der nicht gerufene noch erleuchtete Sünder erkennt weder die Heiligkeit noch die Liebe, weder die Gerechtigkeit noch die Gnade Gottes, oder doch nicht ſo, daß dieſe Erkenntniß ſeinen Zuſtand verändern könnte. Der berufene und erleuchtete erkennt in dem die Welt durch Chriſtus wieder ſuchenden und annehmenden Gotte ſeinen verzeihenden Richter, ſeinen geiſtlich ſtrafenden Verſöhner; wenn er ihn nun auch anerkennt, wenn er von ganzem Herzen annimmt den Antrag der heiligſten Gnade ..... wenn er glaubt, ſo wird er gerecht geſchätzt, Röm. 3, 28." Nitzſch, l. c. p. 313.

Hier iſt die Antwort auf die obige Frage nach der Möglichkeit der Wiedergeburt gegenüber dem zürnenden, d. h. gerechten Gott. Und weil die Kirche die Antwort hat, darum verſchiebt ſie

ſich die Frage nicht. Sie hat die Antwort, weil ſie die Transmissibilität hat und den, der die Sünde der Welt trägt. Nur darum braucht ſie die Frage: wie iſt Wiedergeburt bei der Gerechtigkeit Gottes möglich, nicht zu verſchieben. Dieſe iſt gar nichts Anderes, als die andere: wie iſt Rechtfertigung möglich? Und wir wiederholen, darauf antwortet die Kirche mit dem Hinweis auf das Opfer Chriſti und mit der Einladung zum Eintritt in die Gemeinſchaft ſeines Heils. Luc. 24, 46, 47.

In dieſen Zuſammenhang hat die Kirchenlehre eine ganz klare Einſicht: non enim potest cor, vere sentiens Deum irasci, diligere Deum, nisi ostendatur placatus; donec terret et videtur nos abjicere in mortem aeternam, non potest se erigere natura humana, ut diligat iratum, judicantem et punientem; Ap. Conf. II, 36. vergl. mit § 45 f: sed promissio offert nobis, oppressis peccato et morte, gratis reconciliationem propter Christum, quae accipitur non operibus, sed sola fide. Haec fides non affert ad Deum fiduciam propriorum meritorum, sed tantum fiduciam promissionis seu promissae misericordiae in Christo. Haec igitur fides specialis, qua credit unusquisque sibi remitti peccata propter Christum, consequitur remissionem peccatorum et justificat nos, et quia in poenitentia, hoc est, in terroribus, consolatur et erigit corda, regenerat nos, et affert Spiritum Sanctum, ut deinde legem Dei facere possimus, videlicet diligere Deum, vere timere Deum, vere statuere, quod Deus exaudiat, obedire Deo in omnibus afflictionibus, mortificat concupiscentiam &c. Ita fides, quae gratis accipit remissionem peccatorum, quia opponit Mediatorem et Propitiatorem Christum irae Dei, non opponit nostra merita aut dilectionem nostram, quae fides est vera cognitio Christi et utitur beneficiis Christi et regenerat corda et praecedit legis impletionem. Et de hac fide nulla syllaba [illegible]stat in doctrina adversariorum nostrorum.

Es ſteht auch keine Sylbe davon in der Lehre Kants, und daher kommt es, daß er die Frage: wie wird die gute Geſinnung gegenüber dem zürnenden Gott? erledigt damit, daß er vorausſetzt, ſie ſei. Damit iſt ſie freilich nicht.

Kant darf aber auch den zürnenden Gott nicht übrig laſſen, und ſomit verwandelt er unvermerkt die ewige Strafe, von der er ſelbſt früher geſprochen, in die zeitliche, die hier ganz irrele-

vant ist, in „diejenigen Uebel, ... die der neue gutgesinnte Mensch als vor ihm verschuldete und als solche Strafen ansehen kann, wodurch der göttlichen Gerechtigkeit ein Genüge geschieht.“ Mit dieser Verwandlung ist sie nun freilich nicht weggeschafft; im Gegentheil, auf diese Frage: wie wird die unendliche Strafe weggeschafft, concentrirt sich alles Interesse der Untersuchung. Hier tritt die Rechtfertigungslehre der Kirche ein, die Angel, um die sich Alles dreht, und es ist schlechterdings unmöglich, sie ohne den Opferbegriff zu lösen. Ehe der sündige Mensch eine neue Gesinnung annehmen und damit sich ein ewiges Gotteserbe als Kind aneignen kann, muß schlechterdings erst Entschuldung, also Sündenvergebung, Entsündigung eingetreten sein. Wie soll das gehen, ohne Entsühnung? Und wie soll Entsühnung gehen ohne Sühne? Ich muß wissen, daß Christus für mich gestorben ist; ich muß wissen, daß dadurch die Verstoßung aus dem Reiche Gottes für mich aufgehoben ist; eher kann von einer nicht in Verzweiflung werfenden Sehnsucht nach Bekehrung und Heiligung, ja auch nur von der Möglichkeit einer Hinwendung nach Gott nicht die Rede sein. Erst muß ich wissen, daß eine Erlösung von der Herrschaft der Sündenschuld da ist, ehe ich an Erlösung von der Herrschaft der Sünde denken kann. Kurz: die *Genesis* der Wiedergeburt ist nicht aufzufinden ohne die Rechtfertigung, die zuerst gar nicht anders gedacht werden kann, denn als ein urtheilender Akt Gottes. Damit ist nicht gesagt, daß sie nicht zugleich auch ein mittheilender wäre und also mit der Rechtfertigung zugleich die Bekehrung beginne. Nein, wie die Kirche keinen getheilten Christus hat, einen, der besonders versöhne durch seine Sühne und einen, der besonders heilige, so hat sie keine getheilte Wiedergeburt, eine die rechtfertige und eine, die heilige. Die Wiedergeburt i[redacted]lmehr Einheit von Rechtfertigung und Bekehrung. Aber begrifflich, also für die Lehre, ist beides zu trennen. Darum muß die Kirchenlehre mit Paulus zuerst auf dem actus forensis bestehen und das justum pronuntiari vor dem justum fieri voranstellen. Die Form. Conc. p. 687 warnt: ne ea, *quae fidem praecedunt*, et ea, *quae eam sequuntur*, articulo de justificatione, tanquam ad justificationem pertinentia admisceantur.

Mit der Lehre von der Rechtfertigung also hat die Kirche einen Weg gegeben, auf dem die unendliche Strafe hinweggeschafft

werden kann. Die unendliche Strafe verwandelt sich in unendlichen Frieden: δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεὸν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, Röm. 5, 1; jenen Frieden, den der begnadigte Sünder im Geiste der Kindschaft hat: οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλ' ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν ἀββᾶ, ὁ πατήρ, 8, 15.

Kant dagegen setzt voraus, daß diese Strafe wegzuschaffen sei, läßt das Wie? ganz bei Seite, weil er in der That kein Wort darauf antworten kann und setzt ohne allen Uebergang, ohne jegliche Motivirung an Stelle des Wie das Wann. Er sagt: sie soll nicht als vor der Besserung vollzogen gedacht werden, sie kann nicht als nach derselben vollzogen gedacht werden, sie muß also als in dem Zustande der Sinnesändrung selbst ausgeübt gedacht werden. Und das führt er nun des Näheren aus: „die Sinnesändrung ist nämlich ein Ausgang vom Bösen und ein Eintritt ins Gute, das Ablegen des alten und das Anziehen des neuen Menschen, da das Subject der Sünde, mithin auch allen Neigungen, sofern sie dazu verleiten, abstirbt, um der Gerechtigkeit zu leben. In ihr (der Sinnesändrung) aber, als intellectueller Bestimmung sind nicht zwei durch eine Zwischenzeit getrennte moralische actus enthalten, sondern sie ist nur ein einiger, weil die Verlassung des Bösen nur durch die gute Gesinnung, welche den Eingang ins Gute bewirkt, möglich ist, und so umgekehrt. Das gute Princip ist also in der Verlassung der bösen ebensowohl, als in der Annehmung der guten Gesinnung enthalten, und der Schmerz, der die erste (die Verlassung der bösen Gesinnung) rechtmäßig begleitet, entspringt gänzlich aus der zweiten. Der Ausgang aus der verderbten Gesinnung in die gute ist als das Absterben am alten Menschen, Kreuzigung des Fleisches an sich schon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Uebeln des Lebens, die der neue Mensch in der Gesinnung des Sohnes Gottes, nämlich blos um des Guten willen übernimmt, die aber doch eigentlich einem andern, nämlich dem alten, denn dieser ist moralisch ein anderer, als Strafe gebührten."

Könnte es noch zweifelhaft sein, daß Kant das Object der Untersuchung, soweit diese auf das Hinwegschaffen der „unendlichen Strafe" geht, vertauscht, so tritt es hier ganz deutlich zu Tage. Nachdem Kant aus dem Wie ein Wann gemacht, und die Frage

nach der Möglichkeit des Hinwegschaffens in die nach dem Zeitpunkt transmutirt hat, findet er diesen Zeitpunkt in dem Moment der Buße, den er übrigens fast methodistisch in ein bestimmtes und genau anzugebendes punctum temporis verlegt, treu seiner Anschauung von der Sinnesänderung als einer Revolution des innern Menschen. Obschon die Kirche auch einen solchen Eintritt in die Gemeinschaft des Sohnes kennt und obschon sie keine Bekehrung ohne innere Kämpfe denkt, so kennt sie doch nicht die Nothwendigkeit eines einmaligen inneren Seelenkampfes, der unerläßlich sei für den Hinübertritt aus der Erweckung in die Bekehrung. Die Kirche beginnt im Gegentheil den Zeitpunkt der Berufung und Erweckung von der Taufe an, datirt von da an bereits die Aufnahme in die Heilsgemeinschaft und fordert nun eine stetige und tägliche Buße als dolor hominis *jam* conversi de residua ad peccandum proclivitate et vitiositate, eine tägliche Wahrmachung der Taufe, welche ihre Bedeutung nun erst darin findet, quod vetus Adam, qui adhuc in nobis est, subinde per quotidianam mortificationem ac poenitentiam in nobis submergi et exstingui debeat, una cum omnibus peccatis et malis concupiscentiis, atque rursus quotidie emergere ac resurgere novus homo, qui in justitia et puritate coram Deo vivat in aeternum. Cat. min. Sacr. Bapt. 12. Dieser Begriff der Buße tritt im kirchlichen System nothwendig in den Vordergrund, nicht der der Revolution, des Durchbruchs. Bei Kant ist es umgekehrt; die „Revolution," der Zeitpunkt der Sinnesänderung, tritt in den Vordergrund und nur nebenbei wird von dem „fortwährenden Absterben" des alten Menschen gesprochen. Es hängt das damit zusammen, daß Kant eben auch mit der objectiven Bedeutung des Taufsakraments nichts anzufangen weiß.

Aber lassen wir diesen Punkt, der nicht nothwendig in die Untersuchung gehört; schenken wir Kant auch das noch vorläufig, daß der neue gutgesinnte Mensch die als vor ihm (von dem alten) verschuldeten „Uebel" auf sich nehmen und als „Strafe" ansehn könne. Aber diese Uebel, diese Strafen, die adäquat sind dem Schmerz, welcher verbunden ist mit dem Verlassen der bösen Gesinnung, also, dieses Aufgeben der sündhaften Neigungen, dieses Kreuzigen des Fleisches, dieses Absterben am alten Menschen, dieses Fahrenlassen der ungerechten Vortheile, Eitelkeiten, Regungen und Strebungen des Fleisches, diese „Antretung einer langen Reihe

von Uebeln des Lebens," sind denn das die Strafen, deren Complex als „unendliche Strafe" = „Verstoßung aus dem Reiche Gottes" auszusagen wäre? Oder sind das nicht vielmehr die Leiden, von denen wir oben sprachen und die der neue Mensch darum gern übernimmt und grade darum, weil er weiß, daß er von der „unendlichen Strafe" los ist! In solchen Zusammenhang bringt der Apostel die Uebel dieser Welt, daß sie ihm keine Strafen sind, sondern nur Uebel, ja keine Uebel, sondern nur Leiden, ja keine Leiden, sondern nur Kraft- und Stärkungsmittel zum Wandel im Glauben, in der Liebe und Hoffnung, und die darum ihm zu hoher Freude im Herrn werden, weil er ein persönliches Vertrauen haben kann auf die versöhnende Kraft des Todes Christi und auf den versöhnten Gott, weil er eine vollkommene Aufhebung des Strafzustandes und damit eine Rechtfertigung zum Leben hat. Alle die Leiden des Lebens: Trübsal, Angst, Verfolgung, Hunger, Blöße, Fährlichkeit, Schwerdt, legt er zur Seite mit dem einzigen: „Wer will verdammen? Christus ist hier, der gestorben ist, ja vielmehr, der auch auferweckt ist! Wer will beschuldigen? Gott ist hier, der gerecht macht!" Röm. 8, 33—35. Und wenn Petrus das Ertragen des Uebels und das Leiden des Unrechts eine Gnade nennt, so setzt er ausdrücklich hinzu, daß dies nur Dem gilt, der das rechte Wissen zu Gott habe, d. h. Gott als den versöhnten weiß, εἰ διὰ συνείδησιν θεοῦ ὑποφέρει, 1. Petr. 2, 19, und bringt solches Wissen vom versöhnten Gott wieder in Verbindung mit dem „Hirten und Bischof unsrer Seelen, welcher unsre Sünden selbst geopfert hat an seinem Leibe auf dem Holz." 24. 25.

Das ist die helle Lehre des Evangelium. Es wäre ja auch kein Evangelium, gäbe es den Gläubigen nicht die Versicherung der Auserwählten und den Auserwählten nicht den Triumphruf: τίς ἐγκαλέσει κατὰ ἐκλεκτῶν θεοῦ; Und wie die heiligen Schriften in diesem Siegesgefühl geschrieben sind, so die symbolischen Bücher: **nos fatemur, vitam aeternam mercedem esse ..... debetur enim corona justificatis propter promissionem.** Und darum: **aliter perfecti, aliter infirmi audiunt mentionem poenarum.** Ap. C. III, 241 ff. Das Alles wäre unmöglich ohne das sichere Gefühl der Gläubigen von der Aufhebung des Strafzustandes; **donec terret et videtur (Deus) nos abjicere in aeternam mortem, non potest se erigere natura humana, ut diligat iratum, judicantem et pu-**

nientem. **Facile est otiosis fingere ista somnia de dilectione, quod reus peccati mortalis possit Deum diligere super omnia, quia non sentiunt, quid sit ira aut judicium Dei.** Ap. C. II, 36. 37.

Kant aber ist es begegnet, daß er, obschon er etwas wußte von dem Zorn und Gericht Gottes, von der unendlichen Strafe und Verstoßung aus dem Reiche Gottes, dennoch diesen Traum von der Liebe zu Gott träumt und meint, daß der Mensch von selbst eintreten könne in diese Liebe, ein neuer Mensch werden und nun nach diesem Eintritt die ewige Strafe selbst übernehmen. Wir haben freilich mit ansehen müssen, wie Kant, um das Kunststück zu lösen, aus den ewigen Strafen die zeitlichen Uebel transformiren mußte. Und in dieser Transformation fährt er nun wohlgemuthet fort:

„ob er (der neue Mensch in der Gesinnung des Sohnes Gottes) also gleich physisch.... eben derselbe strafbare Mensch ist und als ein solcher vor einem moralischen Gerichtshofe, mithin auch von ihm selbst gerichtet werden muß, so ist er doch in seiner neuen Gesinnung, als intelligibles Wesen, vor einem göttlichen Richter, vor welchem diese (die neue Gesinnung) die That vertritt, moralisch ein anderer, und diese (die Gesinnung) in ihrer Reinheit, wie die des Sohnes Gottes, welche er in sich aufgenommen hat, oder, wenn wir diese Idee personificiren, dieser selbst trägt für ihn, und so auch für alle, die an ihn praktisch glauben, als Stellvertreter die Sündenschuld, thut durch Leiden und Tod der höchsten Gerechtigkeit als Erlöser genug, und macht als Sachwalter, daß sie hoffen können vor ihrem Richter als gerechtfertigt zu erscheinen, nur daß in dieser Vorstellung jenes Leiden, das der neue Mensch, indem er dem alten abstirbt, im Leben fortwährend übernehmen muß, an dem Repräsentanten der Menschheit als ein für alle Mal erlittener Tod vorgestellt wird." p. 87.

Nach dem bisher Gesagten ist es nicht nöthig, diese letzten Züge, mit denen Kant sein ideales Christusbild, resp. sein vollkommenes Menschheitsbild ausstattet, in ihrer Verzerrung noch weiter zu betrachten. Es findet der Leser das monstrum von selbst, das ihm jetzt aus dem Ganzen heraus anblickt. Es ist nicht viel besser, als das Horazische:

Undique collatis membris, ut turpiter atrum
Desinat in piscem mulier formosa superne.

Die Kirche, und darin ist sie mit jedem consequenten Denken sowohl wie mit jedem sich auf sich selbst besinnenden Gewissen Eins, kennt nichts von einer „Reinheit" der Gesinnung vor der Rechtfertigung und vor der Kindesannahme, d. h. nach negativer Beziehung: vor dem Straferlaß und vor der Sündenvergebung; sie kennt überhaupt keine solche Reinheit, „wie die des Sohnes Gottes," sondern sie kennt nur eine Bekehrung und Heiligung, die einer beständigen Ergänzung und Erfüllung noch fehlender Gerechtigkeit bedarf; sie weiß also, daß der Mensch fort und fort sündigt, und fort und fort die Rechtfertigung ihm werden muß, daß diese ihm aber wird durch den Glauben. Die Kirche betet darum um Mehrung des Glaubens, in welchem Glauben der Mensch dem barmherzigen Gott täglich seine Sünde bekennt, durch solch Bußerkenntniß und Bekenntniß täglich wiederum an rechtfertigendem Vertrauen auf Christi Leiden und Sterben und auf Gottes Erlösungsgnade zunimmt, auch in der Dankbarkeit und Liebe zu Gott in Christo fort und fort wächst, jeglichem Eigenruhm entsagt, und sich freut, daß er gewürdigt ist, in der Lebensgemeinschaft dessen zu stehen, durch dessen Todesgemeinschaft er der Sünde immer mehr abstirbt und lebet Gott in Christo Jesu, unserm Herrn. Weil aber die Kirche keine Reinheit am Menschen kennt „wie die des Sohnes Gottes," darum hält sie es für eitel Trugspiel, daß der Mensch sein eigener Stellvertreter, sein eigener Erlöser und sein eigener Sachwalter sein könne, sondern hält sich in allen diesen an den, der da gerecht machen kann, weil er selbst der Gerechte ist, ἐάν τις ἁμάρτῃ, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον. 1 Joh. 2, 1.

Wenn aber Kant am Schlusse, p: 89., gesteht, daß diese Deduction der Rechtfertigung darum nicht mit Stillschweigen habe übergangen werden können, weil sonst, obschon ein positiver Gebrauch davon nicht zu machen sei, doch der Vernunft vorgeworfen werden könnte, „sie sei schlechterdings unvermögend die Hoffnung auf die Lossprechung des Menschen von seiner Schuld mit der göttlichen Gerechtigkeit zu vereinigen, ein Vorwurf, der ihr in mancherlei, vornämlich in moralischer Rücksicht nachtheilig sein könnte," so sind diese Kantischen Worte selbst der beste Beweis für den „positiven Gebrauch" zwar nicht der Kantischen, aber der kirchlichen Rechtfertigungslehre. Denn wenn Sokrates noch stille

ſtand und als ein Johannes Baptiſta aus den Heiden bekannte: er wiſſe keinen Weg anzugeben, wie der Menſch von der Sünde los kommen könne; es ſei nur Eine Hülfe, nämlich, daß ein Gott dies zeige; ſo antwortet die Kirche auf dieſen Sehnſuchtsruf nach dem Gerechten, den alle Phropheten erheben bei den Juden und auch bei den Griechen, ſie antwortet laut in die verlorene, verlangende Welt hinein mit dem Johanneiſchen Wort:

„Wir haben Ihn gefunden!“ Joh. 1, 46: ὃν ἔγραψε Μωυσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται, εὑρήκαμεν!

Gedruckt bei H. Ehlers in Neuſtadt.

Kant's Lehre vom idealen Christus.

Ein Vergleich

mit der

Christologie der Kirche.

Von

Dr. Ludwig Paul.

Kiel 1869.

Verlag von Carl Schröder & Comp.

Früher erschien in unserm Verlage:

Dinge, die zu bedenken sind. Von dem Verfasser der „Kleinen Dinge." Aus dem Englischen. 6 Sgr.

Hansen, Chr. cand. theol. Wesen und Bedeutung des Grundvigianismus in der dänischen Kirche. Nach seinem Tode herausgegeben von Prof. Dr. K. Wieseler. . . . . 20 Sgr.

Jessin, Adam. Die Offenbarung Johannes, übersetzt und ausgelegt. . . . . 1 ℛ 10 Sgr.

Martensen, Dr. H. Die christliche Dogmatik. 4te Auflage. Aus dem Dänischen. . . 1 ℛ 15 Sgr.

— — Predigten. Aus dem Dänischen. 24 Sgr.

Paul, Gustav. Zur Frage: Wie die christliche Gemeinde für eine größere Betheiligung am kirchlichen Leben wieder gewonnen werden könne. . 7½ Sgr.

Rehhoff, Dr. J. A. Achtzehn Predigten. Zehn über das Vaterunser und 8 über das Gleichniß vom verlornen Sohne. . . . . 1 ℛ.

Schrader, L. Pfarrer in Ansbach. Der Verkehr des Auferstandenen mit den Seinen. Fünf Betrachtungen. . . . . 15 Sgr.

— — Meine Mission nach Mecklenburg, in Sachen des Herrn Professor Dr. Baumgarten. . 6 Sgr.

— — Ein Zeugniß in zwei Predigten . 4 Sgr.

Kiel. **Carl Schröder & Comp.**

Gedruckt bei L. Ehlers in Neustadt.